lumière & vie

Entretien :
Hugues PUEL

Dossier :
La pâque

janvier - mars 2012
293
ISSN 0024-7359

lumière & vie

janvier-mars - tome LXI -1

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Cahiers de l'abonnement 2011 :

MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670
Conception graphique : Jocelyn Dorvault

EDITORIAL

• Dans le sillage du Père Lebret, **Hugues PUEL** s'est mis au service du mouvement Économie et humanisme durant la plus grande partie de sa vie dominicaine. Devant la folie de l'acquisition sans limite de richesses, protester et s'indigner ne suffit pas ; il faut étudier les mécanismes de l'économie pour les comprendre, enquêter et suggérer d'autres moyens, induire un rapport plus humain à la richesse, se faire le témoin de la dimension sociale de l'évangile, sans dogmatisme. C'est une des responsabilités qui incombent à ceux qui suivent le Christ et veulent témoigner de sa Pâque.

• **La Pâque** est le thème de notre dossier, et bien sûr, en son cœur la Pâque du Christ, son passage de la mort à la vie, et ce qu'il en advient pour nous.

Nous commençons avec Dany NOCQUET par présenter l'histoire du rite juif de la Pâque : rite de protection, fête des pains sans levain, commémoration de la sortie d'Égypte… La richesse de ses expressions et de ses significations ouvre à la reprise chrétienne plusieurs lignes d'interprétation de l'événement pascal du Christ.

Les premiers chrétiens ont peu à peu choisi de célébrer la Pâque le dimanche, jour de la Résurrection, plutôt que le 14 nisan, avec les juifs : une volonté de séparation qui, nous dit Dominique CERBELAUD, n'empêche pas la liturgie de renvoyer précisément à ces textes et à ces rites, tout comme la Pâque du Christ s'inscrivait dans celle des juifs.

Pâque du Christ, c'est-à-dire passage de la mort à la vie. Mais s'agit-il là d'une métaphore ? La distinction entre un Jésus de l'histoire (historiquement connaissable) et un Christ de la foi (produit par la foi), a conduit à nier l'historicité de la résurrection de Jésus. Avec pédagogie et précision, Bernard SESBOÜÉ fait saisir le paradoxe de cet événement à la fois bien réel et échappant aux limites de l'histoire.

Pâque du Christ, événement qui dépasse la seule personne de Jésus pour atteindre l'humanité et la régénérer dans sa dignité. À partir d'une profonde analyse de la rencontre du Christ avec Marie-Madeleine, Christophe BOUREUX montre comment le Ressuscité fait naître l'humanité à elle-même, lui donne le sens véritable de l'espace, la fait passer de la clôture à l'ouverture, de l'absence à la présence, du vide à la relation.

De la puissance de cet événement, Paul fut bien le témoin privilégié et l'apôtre : ce que Paul a vécu dans sa rencontre avec le Christ, voilà ce dont il est appelé à témoigner. Comme le souligne Dominique CHARLES, la vie nouvelle dans le Christ, dont Paul fait l'expérience, est aussi l'horizon de la vie chrétienne, dès maintenant, dans le Corps du Christ.

Mais comme le dit Paul, cet événement de la Pâque du Christ nous ouvre aussi à l'espérance d'une vie au-delà de la mort, qu'il ne faut pas se représenter depuis la condition terrestre, en se perdant en conjonctures douteuses sur les corps glorieux (cf. notre encadré), mais en s'ouvrant à une condition nouvelle, une ressaisie et un accomplissement de toute la personne par la puissance de Dieu.

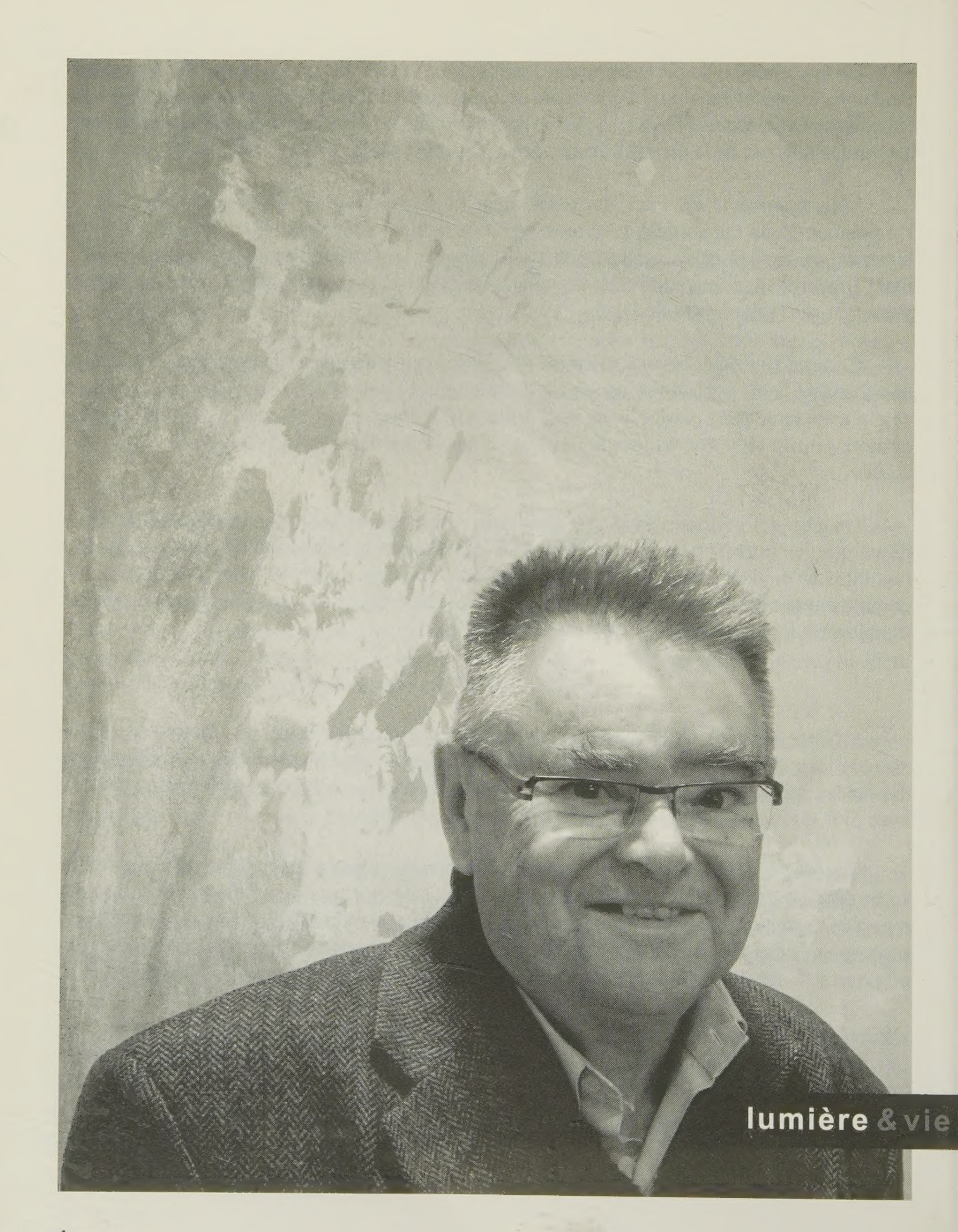
Comme l'indique Hans-Christoph ASKANI, croire en notre résurrection, c'est croire que Dieu est là où a priori il n'est pas, c'est rencontrer Dieu et Dieu seul à la fin, quand tout ce qui a été tenté pour garder la vie pour soi et fuir la mort n'a été que mort et conduite vers la mort. Croire en notre résurrection, c'est ne pas laisser la toute puissance à la mort, mais à Dieu.

On voit ici ce qui sépare une conception chrétienne de la résurrection de la chair de ce que les occidentaux entendent par la croyance en la réincarnation, ou de ce que le bouddhisme envisage comme lent dégagement de l'existence corporelle (cf. Dennis GIRA), comme encore de ce paradis dans l'islam, qui récompense les croyants mais sans vraiment transformer leur condition (cf. Etienne RENAUD).

• Notre numéro s'achève en interrogeant un aspect politique de l'inscription dans notre culture du jour de célébration de la Résurrection : le shabbat des juifs s'est déplacé au dimanche, qui est devenu le jour de repos de la semaine, que la loi civile elle-même protège avec plus ou moins de force, et souvent de manière ambigüe.

Tandis qu'Anne PHILIBERT montre l'importance sociale d'un tel jour de repos pour sortir de l'enfermement dans le tout commercial, et rappelle comment Lacordaire soulignait les enjeux spirituels du respect du dimanche, j'interroge de mon côté la cohérence actuelle du recours aux valeurs religieuses pour cette défense. En cette période d'élection présidentielle, on pourra s'interroger sur le sort de cette question dans les programmes des candidats.

Jean-Etienne LONG,
rédacteur


lumière & vie

Hugues PUEL,

au service d'Économie et humanisme

Né en 1932 à Bordeaux, Hugues PUEL est l'aîné d'une famille de trois frères et deux sœurs. Après dix années d'études secondaires chez les Jésuites et six années d'études supérieures en droit, sciences politiques et économie politique à l'Université de Bordeaux, il entre chez les dominicains où il fait profession en 1957. Dès les débuts de son noviciat (décembre 1956), il découvre Économie et Humanisme, et rejoint le Père Lebret en 1964, après avoir soutenu à Toulouse, une thèse sur la doctrine de la propriété chez Saint Thomas d'Aquin. Il passe l'année académique 1966-67 à l'Université de Californie à Berkeley et une thèse de doctorat d'État en sciences économiques sur le chômage aux Etats-Unis en 1968. Élu prieur à Caluire, il organise la dispersion de son couvent en petites communautés lyonnaises (1970), se consacre alors à la direction de l'association Économie et Humanisme, et de la revue du même nom ; il est recruté dans le corps enseignant de la Faculté de sciences économiques de l'Université de Lyon jusqu'en 1993.

Lumière & Vie : Né dans un milieu d'Action Française, vous êtes formé par les jésuites avant d'étudier l'économie… non sans vous intéresser au cinéma.

Hugues PUEL : Mon père avait 19 ans, lorsque Pie XI condamna l'Action Française. Je l'ai souvent entendu accuser l'évêque de Bordeaux d'appliquer avec une excessive rigueur et sans miséricorde les consignes du pape, mais il n'était pas schismatique et son propre père participait aux bonnes œuvres de la Conférence de Saint Vincent de Paul en visitant les familles pauvres dans leur habitat misérable et humide que l'on appelait les « cressonnières ».

Ma mère venait d'une famille de hobereaux de Corrèze en voie de paupérisation. Elle était l'aînée de 10 enfants, sa mère était morte de la grippe espagnole en 1919 et elle n'a jamais été scolarisée. Amputé d'un bras, mon grand-père maternel peinait à la direction de son exploitation agricole de taille de plus en plus insuffisante pour nourrir une grande maisonnée, au fur et à mesure que des terrains étaient vendus pour faire face aux urgences. Le château délabré et son domaine rétréci seront liquidés par les héritiers à sa mort à la fin de la seconde guerre mondiale. Une de mes tantes maternelles a été sœur blanche pendant 40 ans dans le sud algérien et un de mes oncles, prêtre du diocèse de Tulle.

Mon milieu d'origine a été touché par l'Action française et les nostalgies royalistes, mais il est surtout imprégné par la tradition catholique avec çà et là quelques crispations traditionnalistes. Mes deux sœurs qui ont épousé les deux derniers fils d'une famille de onze enfants s'inscrivent dans ce courant, tandis que deux de mes frères s'en sont affranchi, chacun à sa façon.

Quant à mon troisième frère, après quelques années chez les petits frères du père de Foucauld, il a disparu dans une expédition ethnographique en Amazonie péruvienne à la fin de l'automne 1970. Je lui ai rendu hommage en postface d'un ouvrage consacré au responsable de cette tragique expédition, Serge Debru [1].

1. Cf. Pierre DUFOURMANTELLE, *Globe trotter et citoyen du monde : Serge Debru*, L'Harmattan, 1997, p. 201-205.

Mais venons-en à la formation jésuite. Pendant la retraite « d'élection », classique en fin d'études dans les collèges jésuites, j'approfondissais mon attachement à la figure du Christ, en m'éloignant du déisme religieux que j'avais hérité de mon enfance et j'envisageais vaguement une hypothétique vocation religieuse. En fait, je suivis avec plaisir l'invitation de mon père à accéder à des études supérieures que lui-même n'avait pu faire. Celles-ci m'enthousiasmèrent et j'adhérais au « grand espoir du vingtième siècle » que l'économiste Jean Fourastié décrivait à travers ses analyses de la productivité et de la modernisation de l'économie. On était alors dans la première décennie des trente glorieuses.

Mais, c'était aussi l'époque des ciné-clubs. Avec un petit groupe d'amis, pour la plupart déjà engagés dans des activités professionnelles ou artistiques, nous priment le contrôle d'un ciné-club paroissial qui projetait principalement des bondieuseries et entrèrent en contact avec un autre ciné-club qui appartenait à une

fédération contrôlée par le parti communiste. Nous nous rattachâmes à une fédération d'inspiration chrétienne dont le siège social était à Paris au groupe Malesherbes[2] où l'influence dominicaine se donnait à voir.

2. Du nom de la rue où se situait son activité centrale. Ses principaux animateurs étaient Georges Hourdin et Madame Sauvageot. Les dominicains particulièrement influents y étaient les pères Boisselot, Gourbillon et Pichard.

Naviguant d'un ciné-club à l'autre, où le même type de films était projeté, notamment les grandes classiques des débuts du communisme en URSS, j'étais frappé de la similitude entre les familles chrétiennes populaires qui fréquentaient le premier et les familles populaires communistes qui étaient fidèles au second. J'étais également impressionné par la générosité des militants communistes, ce qui faisait sensiblement déplacer mon imaginaire social de celui de mon milieu familial.

Là-dessus, nous sommes en 1954, intervint l'arrêt brutal de l'expérience des prêtres-ouvriers, décision dont le caractère politique et scandaleusement antiévangélique était éclatant à mes yeux. Ne m'a pas quitté depuis lors la distinction entre la fidélité au Christ et la distance critique face à une hiérarchie dont le comportement peut être plus politique qu'évangélique.

La presse était remplie de l'histoire des sanctions romaines contre les dominicains français. Grâce à Pie XII, mes yeux s'ouvraient davantage sur les activités de cette congrégation, notamment en matière de cinéma et de télévision[3], car ma connaissance de l'Ordre lui-même et de son histoire était nulle du fait de mon éducation jésuite.

3. J'ai été abonné dès le premier numéro à *Radio, cinéma*, devenu aujourd'hui *Télérama*.

Après six ans d'Université, il était plus que temps de m'engager professionnellement. Nous étions en 1956, et à une époque de forte croissance économique, où 5 % seulement d'une génération faisait des études supérieures, le problème n'était pas compliqué. Après quelques entretiens non conclusifs, une firme chimique parisienne me fit une proposition à tous égards attrayante et le recruteur conclut l'entretien de motivation par ces mots : « Désormais, vous serez au service de la matière plastique ».

Complètement sonné, j'errai dans les rues de Paris. Léo Ferré chantait : « Le temps du plastique, c'est vraiment fantastique ! ». Ma vie allait-elle prendre sens au service de la matière plastique ? Quelques jours plus tard, je frappais à la porte du couvent des dominicains de Bordeaux.

L & V : Qu'est-ce qui vous a poussé ainsi chez les dominicains, à une période un peu mouvementée de leur histoire ?

H. P. : Comme je l'ai dit, je ne savais pratiquement rien d'eux. J'ignorais leur mode de vie et la diversité de leurs provinces. Lorsque le père Souques, maître des étudiants à Saint Maximin, vint me voir au couvent de Bordeaux, je bénéficiais de sa chaleureuse écoute. Lorsqu'il revint dans son couvent, il fut interrogé par les frères sur l'idée de l'Ordre que se faisait le postulant bordelais. Le dominicain répondit avec sa finesse de gascon : « à peu près comme le Saint Dominique de Matisse, quelques lignes dans un vaste espace vide ».

J'eus un noviciat déroutant, mais heureux, avec six compagnons généreux et doués. J'évoque rapidement deux d'entre eux. Jean-Pierre Courtès, un gascon, mort quelques semaines après la célébration avec lui de nos cinquante ans de profession religieuse à Marseille, enseigna l'économie dans cette même ville, dans une école de travailleurs sociaux et s'occupa de l'alphabétisation des migrants algériens. Pedro Meca, un basque espagnol pittoresque, déjà auréolé de légende pour son existence nocturne auprès des SDF parisiens, a longtemps accueilli dans un bar de nuit avec le soutien de l'abbé Pierre. Quant au père-maître, Etienne Salvetti, il délivrait à sa petite troupe assez agitée, mais fervente, une parole évangélique qui n'avait jamais de conclusion, mais qui témoigna de sa force à travers une longue présence auprès des populations misérables d'Haïti.

Pendant ce temps, le *studium* dirigé par un dogmaticien borné provoquait la révolte d'une équipe brillante de jeunes professeurs soutenue par les deux pères-maîtres, celui des novices et celui des étudiants. Ce putsch des lecteurs, comme on l'appela dans la province de Toulouse, aboutit à la décision des autorités de l'Ordre de fermer le *studium* et d'envoyer les frères au Saulchoir, tandis que les professeurs étaient dispersés dans différents couvents de l'Ordre à l'étranger ou reprenaient leur liberté pour faire carrière dans l'Université d'État.

Dans le même mouvement, un supérieur provincial, scrupuleux sur la sainte obéissance, achevait la construction d'un immense couvent à Toulouse qui pouvait loger ensemble la presque totalité des frères de la province. « Le grain en tas pourrit », disait Saint

Dominique. Pendant que cette parole précieuse était transmise aux novices par Etienne Salvetti, la province s'endettait lourdement et nous étions conviés à prier pour des « bienfaiteurs » qui lui prêtaient à un taux de 9 % indexé sur l'or. Nous étions aussi invités à participer au déménagement du couvent de Saint Maximin à celui de Toulouse. Étant donné mes faibles compétences en travail manuel, on m'avait député au transport des nombreuses caisses de livres de la bibliothèque pour les charger sur le camion en partance vers la capitale du Languedoc. Ainsi, consacrai-je de nombreuses semaines de mon noviciat à pousser un diable.

L & V : Vous faites vos études au Saulchoir et à Rangueil et vous êtes ordonné au début du Concile Vatican II : un bouleversement plus grand pour vos formateurs que pour vous-même ?

H. P. : Les autorités romaines de l'Ordre nous avaient envoyé au Saulchoir pour trois ans et la première année se déroula fort bien pour la douzaine de frères toulousains qui avaient participé à l'exode. J'étais pour ma part enchanté de mes découvertes. La virtuosité intellectuelle d'un Marie-Dominique Philippe, qui n'était pas encore fondateur d'ordre, déployait pendant six mois toutes les subtilités de l'analyse néo-thomiste de l'acte de simple appréhension, l'enthousiasme d'un Henri-Dominique Saffrey nous ouvrait aux Dialogues de Platon, les cours avec exercice de prédication de André Liégé nous initiaient à la rhétorique de l'homélie.

Des groupes de travail étaient organisés pour apprendre à lire Thomas d'Aquin en latin. Je me souviens du charme et de l'efficacité de celui auquel je participais avec Paul Blanquart et Jean-Pierre Courtès : je lui suis redevable d'avoir toujours lu Thomas d'Aquin dans le texte pendant les six années qui ont suivi. Le Saulchoir était alors interdit aux pères Congar et Chenu, mais leur influence était prégnante.

Au début de l'été 1959, les frères étudiants toulousains furent retirés du *studium* salicétain pour fournir un auditoire à un corps professoral que le nouveau provincial de Toulouse, Marie-Joseph Nicolas, peinait à reconstituer, particulièrement en philosophie, suite au putsch des lecteurs. La substance de l'enseignement était

donc maigrelette pour plusieurs d'entre nous, notamment pour ceux qui avaient fait des études supérieures, et dans un séminaire autogéré, nous pratiquâmes l'échange des savoirs : ainsi me suis-je initié aux grandes œuvres sociologiques de Marcel Mauss ainsi qu'aux mathématiques modernes, tout en profitant personnellement des loisirs laissés par les longues heures de prière chorale pour mener à bien une lecture intégrale du *Capital* de Marx en m'aidant du commentaire du père Calvez ainsi qu'en lisant de grands classiques de la littérature dans l'édition de la Pléiade, dont le père Labourdette prêtait de bonne grâce des exemplaires tirés de sa bibliothèque personnelle.

En novembre 1960, je fis ma profession solennelle, dans une province qui était un bateau ivre, criblée de dettes et qui cherchait encore à en faire de nouvelles. L'Esprit saint ne m'inspirant aucun changement d'orientation, je décidais donc de m'engager définitivement et ne l'ai jamais regretté.

Quand les bruits d'un nouveau Concile commencèrent à circuler, les opinions qui s'exprimaient dans la salle commune s'accordaient pour dire que c'était impossible, car il n'y avait pas à Rome de salle assez grande pour rassembler tous les évêques du monde. Quand un frère étudiant interrogeait un maître en théologie pour lui demander si le Concile proclamerait de nouveaux anathèmes, on lui répondait que cela allait de soi, puisque l'anathème était le genre littéraire du Concile. Le professeur de dogme fut désarçonné par le discours d'ouverture du Concile du 11 octobre 1962[4].

4. J'ai déjà raconté cette histoire dans *Lumière & Vie* n°286, avril-juin 2010, p.89-98.

J'avais été ordonné quelques mois plus tôt. Informé par l'excellent commentaire sur l'épitre aux Hébreux professé par le père Raphael Weijers, un néerlandais qui connaissait les recherches exégétiques modernes et pratiquait les langues bibliques, y compris l'allemand, je m'étais forgé l'ecclésiologie qu'on ne m'avait pas enseigné en cours de dogme, à savoir qu'avec Jésus le sacerdoce de l'Ancien Testament est aboli, qu'il n'y a plus qu'un seul prêtre, le Christ, qui par le baptême se choisit un peuple sacerdotal au service duquel se mettent des ministres aux fonctions diversifiées et évolutives dans le temps. Mes homélies de nouvel ordonné tournaient autour du sacerdoce des baptisés : imaginez l'effet de surprise et d'incompréhension auprès de l'entourage familial.

L & V : Pendant l'été 1966, vous partez aux USA pour achever à Berkeley votre thèse de doctorat d'État en économie.

H. P. : Les ayant racontées ailleurs[5], je n'insiste pas sur les conditions assez rocambolesques dans lesquelles j'ai rejoint l'équipe centrale d'Économie et Humanisme et le couvent de Caluire. Après deux années de partage de la vie de la maison où les deux instances étaient étroitement entremêlées et tout en préparant ma thèse en suivant à Aix en Provence le séminaire doctoral de François Sellier auquel participait aussi un Maurice Parodi et un Philippe Simonnot, je faisais les démarches nécessaires pour partir aux Etats-Unis : amélioration de mon anglais, démarches autour de l'obtention de la Bourse Fulbright, découverte d'un point de chute en lisant les revues économiques d'outre-Atlantique.

5. Cf. Hugues Puel, *Économie et Humanisme dans le mouvement de la modernité*, Cerf, 2004, p. 16-18.

Je pris l'avion pour New York à la fin juillet 1966, quelques jours après le décès du père Lebret à Paris, et traversais les Etats-Unis en autocar pour rejoindre San Francisco. Le couvent d'études de la province dominicaine du Far-West se situait à Oakland de l'autre côté de la baie, comme le campus de Berkeley. Découvert dans une revue spécialisée comme directeur d'un vaste programme de recherche sur le chômage et responsable de l'Institut de recherches industrielles rattaché au département d'économie, le professeur Robert Aaron Gordon m'accueillit avec chaleur et m'installa dans son Institut comme assistant de recherches en me conseillant de suivre deux séminaires par semaine et d'user des services de la riche bibliothèque de l'Université où je découvris au fur et à mesure qu'il n'y avait pas de document utile que je ne puisse obtenir dans la journée.

Ces conditions rêvées de liberté et de ressources disponibles s'accompagnaient d'un logement imprévu tout près du campus. Au couvent d'études d'Oakland une jeune équipe de professeurs et de frères en activité se préparaient à créer une nouvelle communauté dans une « fraternité »[6] qui appartenait à l'Église épiscopalienne. J'eus le bonheur d'être coopté par ce groupe qui m'invita à toutes ses réunions en sollicitant mon appréciation sur leurs décisions. En ces temps d'après Concile, le prestige des dominicains français était au zénith et j'étais bien placé pour voir l'ardeur des catholiques américains pour mener les réformes, selon *l'american way of life* : on discute, on décide et on applique

6. Les fraternités sont des demeures qui logeaient une douzaine d'étudiants appartenant à des fédérations élitistes, désignées par trois lettres de l'alphabet grec.

jusqu'au bout sans discuter et si on constate que ça ne marche pas, on trouve une autre solution.

Le matin, je rédigeais ma thèse, puis partais pour le campus où entre midi et deux heures devant le bâtiment administratif, on pouvait entendre des vedettes de la politique, des arts, des sports et de la religion tout en mastiquant son sandwich. Cette opportunité était une conquête des étudiants de Berkeley obtenue grâce aux manifestations du *free speech movement* qui, en 1964, avait défrayé la chronique internationale. J'eus ainsi la chance de voir et d'entendre, entre autres, Robert Kennedy et Martin Luther King.

L & V : À l'automne 1967, vous vous retrouvez prieur de la communauté de Caluire ?

H. P. : L'arrivée de trois jeunes dominicains comme permanents et de quelques autres comme stagiaires que les provinciaux de Paris et de Toulouse envoyaient volontiers pour qu'ils y préparent leur départ de l'Ordre et, plus encore, la confusion institutionnelle de la maison de Caluire entre ce qui relevait de la communauté dominicaine et ce qui dépendait de l'association Economie et Humanisme, me conduisit à exiger comme condition de mon acceptation la règle de fonctionnement suivante : non plus les Constitutions sur lesquelles nous avions fait profession, mais qui ne faisaient plus référence pratique, mais la participation à une réunion mensuelle au cours de laquelle nous définirions les décisions, les acterions et vérifierions leur application à la séance suivante.

Du constat de l'anéantissement de ce processus, je tirai au printemps 1970, la conclusion que nous pouvions désormais reprendre notre liberté, quitter l'Ordre ou nous inscrire dans l'une des petites communautés dont les assises de la Province de Lyon en 1969 avaient ouvert la faculté. Tout en gérant cette transition pénible et laborieuse, je me retrouvais de fait directeur général d'Économie et Humanisme avec une équipe de clercs et de laïcs déboussolés et une relation avec le CNRS difficile, car la proposition de Jean-Marie Albertini d'intégrer partiellement l'équipe au CNRS n'était pas partagée par la grande majorité de l'équipe.

Je proposais la transformation de l'association qui ne fonctionnait pas en Amis d'Économie et Humanisme et le président Jean Quenau la mit au vote d'une Assemblée générale qui la refusa. J'avais précisé au départ que je ne m'engageais dans la direction générale de l'association que pour trois années. Je quittais donc avec soulagement cette fonction dans le courant de l'année 1973 et Albin Luchini, renonçant à ses recherches de sociologie religieuse, clarifia le statut juridique de l'association, la mit en état de marche et lança la production d'un nouveau manifeste. Les statuts de l'association furent mis à jour ainsi que celui du centre d'études et du personnel, qu'il soit clerc ou laïc.

L & V : Quelle était votre activité comme enseignant à Lyon 2 ?

H. P. : Ma spécialité d'économiste étant la macro-économie de l'emploi, je l'enseignais aux étudiants en économie ainsi qu'aux stagiaires en formation professionnelle au conseil d'orientation dans l'Institut spécialisé que Geneviève Latreille avait créé et dont elle assurait la direction. Mais j'enseignais d'autres matières selon les contingences de la Faculté : économie du Tiers monde, socio-économie urbaine, économie politique. Les séminaires de 3ème cycle en économie de la production me rapprochaient de mes thèmes de recherche, ainsi que la direction de thèses.

Je publiais en 1979 dans un ouvrage des Presses de l'Université Lyon 2 un texte sur le paradigme de l'emploi qui eut de l'écho auprès de mes collègues économistes, déclencha une publication dans la revue du Ministère du travail en 1980 sous le titre « Il y a emploi et emploi », inspira en 1981 un numéro de la revue *Droit social*, ce qui suscita des invitations diverses, dont une au Bureau International du Travail à Genève, des communications à divers colloques et une nomination au comité de lecture de la revue du Ministère, dont la composition pluridisciplinaire donnait aux séances des débats animés et stimulants.

Avec la fin du plein emploi, j'analysais la représentation dominante de l'emploi typique au moment où la courbe du chômage était ascendante, la main d'œuvre se précarisait et se multipliaient les emplois dits atypiques. Cette conceptualisation et ce langage étaient adoptés dans de nombreuses publications spécialisées et dans les rapports du Bureau International du Travail.

L & V : Cela avait-il quelque chose à voir avec l'éthique de l'économie ?

H. P. : Non. C'était considéré comme de la science, puisque celle-ci existe par la reconnaissance des pairs. Par contre, dans le cadre de mon enseignement universitaire, l'opportunité s'offrit de mener une expérience implicite d'éthique économique appliquée. En 1974, les programmes de deuxième année de la licence de sciences économiques étaient réformés par le Ministère et introduisaient un nouvel enseignement intitulé « introduction aux pratiques professionnelles », l'IPP. Il était plus facile de lui trouver un sigle qu'un contenu.

Face à un Conseil embarrassé par une innovation pédagogique, le doyen, avant même d'avoir donné la parole à chacun, lança sa solution : on leur fera de la comptabilité. Ce fut un tollé, surtout chez les représentants étudiants dont la fièvre soixante-huitarde n'était pas encore complètement retombée. Ils demandaient une innovation. Je proposais alors de prendre en charge le cours après avoir mené une enquête auprès de mes collègues. Je savais pouvoir compter sur Geneviève Latreille et son équipe pour ce travail de conception. Le doyen fut soulagé. « Parfait, Puel s'en charge », déclara-t-il, et le conseil se poursuivit apaisé.

J'ai donc assuré pendant une vingtaine d'années le cours d'IPP dont je ne peux ici détailler la conception, le déroulement, les méthodes mobilisées[7]. Avoir pendant 20 ans passé 50 heures par an devant un amphi de 100 à 200 étudiants, animé par de nombreux intervenants, et par les étudiants eux-mêmes, pour les faire réfléchir à leur avenir, me laisse avec des relations amicales et des souvenirs savoureux dont une rapide évocation triplerait le temps de cet entretien.

Ma reconnaissance scientifique et pédagogique étant assurée, je me livrais pendant la décennie 1980 à des lectures de philosophie et de théologie pour nourrir mes réflexions en éthique de l'économie. L'époque m'y encourageait ainsi que la participation à l'association œcuménique des théologiens pour l'étude de la morale (ATEM). Le temps du structuralisme régnant s'éloignait et Économie et Humanisme recevait des appels de plus en plus nombreux à intervenir sur l'humanisme de son titre ainsi que sur la doctrine sociale de l'Église.

7. La présentation en est faite dans un ouvrage méthodologique collectif préfacé par Robert SOLAZZI, *Socrate, le retour... Pour accompagner la réussite universitaire et professionnelle des étudiants*, publié aux Editions Septembre au Québec en 1994. L'association, Trouver/créer, intitulée ainsi parce que l'emploi n'est pas donné et reçu, mais trouvé et créé, s'exprime dans une revue *L'indécis*. On y trouvera dans son numéro 3 de 1988 une description précise de l'expérience de l'IPP.

En 1989, je publiais *L'économie au défi de l'éthique*. Outre un compte-rendu dans *Le Monde*, le journaliste Israëlévitch me commanda un article de trois colonnes sur « les finances au défi de l'éthique », thème qui devait servir d'annonce à un dialogue avec de grands patrons auquel j'étais invité à participer[8]. L'Académie des sciences morales et politiques décerna un prix à ce modeste ouvrage qui avait la chance de tomber au moment où l'éthique était promue par Michel Rocard auprès de ses ministres et à la mode dans les entreprises.

En 1993, je prenais une retraite prématurée de mes fonctions de maître de conférences à Lyon 2 pour aller étudier l'éthique économique de langue allemande auprès du spécialiste jésuite, Friedhelm Hengsbach. Je passais donc cette nouvelle année académique au *studium* jésuite de Sankt Georgen à Frankfort. Ma pratique de la langue allemande progressa peu, car j'écrivais un ouvrage en français[9] et, surtout, je vivais au milieu d'érudits charmants et pittoresques qui maîtrisaient avec une perfection sans égale pour des étrangers la langue de Molière.

L & V : Beaucoup associent Économie et Humanisme avec la doctrine sociale de l'Église. Cette association ne paraît pas vous satisfaire ?

H. P. : Certes Lebret[10] a bien rédigé à la demande de Paul VI *Populorum Progessio,* dont la version finale est pour l'essentiel de sa main. Mais cette encyclique, publiée en 1967, soit deux ans après la fin du Concile, ne faisait que confirmer la constitution *L'Église dans le monde de ce temps* qui mettait clairement fin à la doctrine sociale de l'Église, telle que Léon XIII l'avait promue, avec sa référence au droit naturel, et dont la visée principale était de légitimer un pouvoir indirect de l'Église sur la société. En bref, c'était le dernier reliquat de la théologie des deux glaives[11].

Lebret n'a jamais pensé que l'Église abordait avec sérieux les questions économiques. Il reprochait à cette doctrine de n'être que « sociale » au sens étroit du terme et de verser dans le moralisme. Il avait fondé Économie et Humanisme, entre autres, pour pallier à cette lacune. Il partageait entièrement le point de vue du père Chenu sur le caractère idéologique de la doctrine sociale de l'Église.

8. Sous le titre emprunté à une expression de Lebret, « l'inconscience des nantis », j'ai rendu compte de cette séance dans l'ouvrage déjà cité, *Économie et Humanisme dans le mouvement de la modernité*, p.151-152.

9. Il fut publié par les Éditions du Centurion en 1995 sous le titre *Les paradoxes de l'économie.*

10. Le père Louis-Joseph Lebret, op (1897-1966) a créé en 1942 Économie et humanisme ainsi qu'un grand nombre d'associations pour le développement à travers le monde entier. Il est l'auteur notamment de *Dimensions de la charité* (1958), *Dynamique concrète du développement* (1967), *Suicide ou survie de l'Occident ?* (1968).

11. Si on s'intéresse à cette thèse, on en trouvera l'argumentaire dans l'ouvrage à paraître au Cerf, *Les souverainetés : pouvoirs religieux, pouvoirs séculiers,* réflexion théologico-politique qui donne l'arrière-plan des positions prises dans Hugues Puel, *Une éthique pour l'économie : Ethos, crises, choix*, Cerf, 2010.

Pour ma part, je distingue l'Évangile social qui s'enracine dans le message évangélique avec le témoignage de Jésus et la doctrine sociale qui exprime l'effort d'adaptation du discours de l'Église à un monde moderne sécularisé et où se trouvent ça et là des échos évangéliques, parfois forts, parfois ambigus. Quant à sa relance par Jean-Paul II, son caractère idéologique est éclatant : il en fit une arme contre le communisme et la théologie de la libération, et un moyen d'affirmation plus fort que jamais du monopole de la parole romaine sur les problèmes de société. Restent des textes de qualité inégale, mais très intéressants, que les théologiens doivent soumettre à une herméneutique du pouvoir et de l'autorité.

L & V : L'association Économie et Humanisme a déposé son bilan à l'automne 2007, puis a été dissoute en préfecture du Rhône en janvier 2009. Vous en étiez encore le secrétaire général. Comment expliquez-vous cette disparition ?

H. P. : Après 65 ans d'existence, cette association a donc cessé d'être. Or, ce fut l'environnement essentiel de ma vie pendant un demi-siècle. Que de relations chaleureuses, de voyages d'études, de chantiers de recherches, d'interventions publiques, d'entreprises éditoriales ! Que de visages dont l'évocation ne peut être ici et maintenant que brève et très incomplète !

Le père Suavet me fit découvrir ce mouvement au cours d'un enseignement aux novices dominicains de 1956 sur la spiritualité de l'engagement et je fus son assistant pendant les mois d'été de 1958 et 1959 et secrétaire des sessions en 1960 sous la direction des frères Pierre Viau et Gabriel Turin. Le père Lebret me recommanda de ne jamais perdre la vue d'ensemble dans ma spécialisation d'économiste de l'emploi. Lors de ses passages à Caluire en 1964 et 1965, j'étais ébloui par le récit de ses contacts avec le pape Paul VI pendant le Concile Vatican II, où il fut un expert influent dans la rédaction de la constitution *Gaudium et Spes*. J'aidais Jean-Marie Albertini dans ses nombreuses sessions de pédagogie de l'économie.

La participation aux chantiers de recherches est évoquée ici de façon très sélective : une enquête sur les salaires avec Philippe Bernoux, une autre sur les paysanneries d'Afrique de l'Ouest

avec Bernard Lecomte et le frère Alain Birou, une que je dirigeais sur les licenciements et les reclassements de travailleurs dans la Drôme avec le frère Dominique Motte et Bernard Ganne, et une autre sur les formes d'emploi avec le concours de quatre autres chercheurs, Michel Auvolat, Joël Bonamy, Olivier Brachet et Anne Mayère. Le CNRS me mobilisa avec Michel Auvolat, Jean Sagloio, Pierre Vergès autour de Bernard Ganne pour une vaste enquête sur les villes moyennes du Sud-Est français. Avec le frère Jean-Claude Lavigne, ce furent des enquêtes urbaines en France et en Asie et avec Cyril Kretzschmar des études sur la pauvreté au temps de l'évaluation du RMI, ainsi que des interventions sur les politiques locales. Ma participation à la recherche s'acheva avec Mireille Lapoire au tournant du siècle sur le thème du travail intérimaire.

Les contacts furent nombreux et passionnants pour la direction de la revue que j'assurais pendant une dizaine d'années et où je découvrais le pouvoir que confère auprès des auteurs potentiels la décision de publier ou non leurs propositions d'articles. Je n'insiste pas davantage sur cette aventure, car j'ai raconté en une vingtaine de pages l'histoire de cette publication dans un recueil d'articles publié sous le titre *Les raisons d'agir, Chroniques pour ce début de siècle*[12].

12. Hugues Puel, *Les raisons d'agir, Chroniques pour ce début de siècle*, Cerf, 2009.

En finale, je dirai mon admiration pour les présidents qui ont assumé la responsabilité politique et financière d'une association vivante, mais très turbulente. Jean Queneau, chef d'entreprise à Saint-Etienne, eut à faire face aux événements de mai 1968 et à ses conséquences. Albin Luchini mena, à la fin des années 1970, la délicate opération du changement de siège social de Caluire à Lyon 8ème d'une façon qui permit la poursuite financière des activités pendant de nombreuses années. André Chomel géra la crise de nos rapports avec le CNRS au début des années 1980. Gérard Sarazin assuma les difficultés périodiques pendant plus d'une quinzaine d'années et Jean Vidaud eut, après la brillante célébration du cinquantenaire qu'il organisa à Lyon et à Bruxelles, la tâche pénible de la liquidation d'une association qui était devenue structurellement déficitaire.

Les idées de l'économie humaine sont passées dans le domaine public et une équipe d'universitaires français préparent un colloque sur le sujet en juin prochain sur le thème « vers une économie

humaine ; pensées critiques d'hier pour aujourd'hui », en exaltant cinq auteurs de référence, dont Lebret[13]. La crise systémique de notre régime économique remet dans l'actualité sous des formes multiples et variées de par le monde la question des fondements de nos pratiques collectives de production, de consommation et de répartition. Mon travail en éthique de l'économie se poursuit, notamment avec le pasteur Guy Bottinelli et Jean Clément dans le cadre de l'Antenne sociale du diocèse de Lyon.

13. Les autres sont Henri Lefebvre, Henri Desroche, Emmanuel Mounier et François Perroux.

L'octogénaire que je suis devenu est fasciné par une actualité qui, à travers des drames multiformes, lui permet de discerner la naissance d'un nouveau monde. Il célèbre avec beaucoup d'autres chrétiens le cinquantenaire du Concile Vatican II, qui a impulsé des vies inspirées par l'Évangile dans la simplicité et l'humilité de l'engagement dans la société. Sans avoir rien créé lui-même, il est heureux d'avoir été enveloppé dans le mouvement lancé par ce visionnaire qu'était le père Lebret et il attend dans l'espérance son entrée dans la cité de Dieu.

Campus de l'Université de Berkeley →

Hugues PUEL


umière & vie


lumière & vie

Dany NOCQUET est exégète, docteur en théologie et pasteur de l'Église Réformée de France. Il enseigne depuis 2006 à l'Institut Protestant de Théologie de Montpellier. Il est l'auteur de nombreux articles sur le Pentateuque et les livres historiques de l'Ancien Testament. À paraître *Aux prises avec la justice divine – Job* (Olivétan, 2012).

Dany NOCQUET

Les rites de la Pâque juive

Célébrer Pâques, c'est vivre une fête qui se place dans la continuité de la tradition fondatrice d'Israël qu'est la sortie d'Égypte et que la Pâque commémore. Est-il besoin de rappeler que les récits de la passion du Christ rapportés par les Évangiles se déroulent au moment de la Pâque et de la célébration de la fête des Pains sans levain, Mt 26,17 ? Il y a un télescopage entre les derniers moments de la vie de Jésus et la fête de la Pâque, un télescopage qui imprègne toute la symbolique pascale du Nouveau Testament.

Le propos qui suit évoque quelques éléments de cet héritage en décrivant l'évolution historique de la Pâque telle que la tradition textuelle de l'Ancien Testament la laisse percevoir. Ce parcours voudrait aussi montrer comment la Pâque se charge d'une symbolique qui ne cesse de s'enrichir au fil de son évolution. Cela permet d'éclairer certains aspects théologiques sous-jacents, thèmes du *passage*, de la *libération*, de la *communion*, que les textes du Nouveau Testament retravaillent pour dire et signifier la primauté et le fondement que représente l'événement pascal.

← Francisco de ZURBARAN, Agnus Dein vers 1635, Socorro, Madrid.

La Pâque, un rite de protection en Exode 12,21-23

> Ex 12 [21] Moïse appela tous les anciens d'Israël et leur dit : Allez prendre du petit bétail pour vos clans, et immolez la Pâque. [22] Vous prendrez ensuite un bouquet d'hysope, vous le tremperez dans le sang qui est dans le bassin, et vous en mettrez sur le linteau et les deux montants de la porte. Aucun de vous ne sortira de sa maison jusqu'au matin. [23] Quand le SEIGNEUR parcourra l'Égypte pour la frapper du fléau et qu'il verra le sang sur le linteau et sur les deux montants de la porte, le SEIGNEUR passera ; il ne laissera pas le destructeur et son fléau entrer chez vous.

Ex 12,21-23 décrit un rite sans doute lié à une tradition ancienne de l'époque préexilique[1] en raison de ses liens à la vie des clans hors de tout sanctuaire et de l'idée de nation. Selon ce passage, la célébration de la Pâque est essentiellement un rite apotropaïque[2] dont le but était de mettre à l'abri la famille et les troupeaux en les plaçant sous la protection de la divinité grâce à un rite de sang utilisé pour badigeonner les montants de l'entrée de la tente ou de la maison. Dans le texte cité, le rite protège contre une force hostile appelée *mashhit*[3], *Yhwh ordonne le rite pour sauver les premiers-nés d'Israël en empêchant le destructeur* d'entrer dans les maisons israélites au moment où il frappe toutes les maisons d'Égypte.

Dans ce passage, aucun lien avec la fête des Pains sans levain n'est évoqué, et il n'est pas question non plus de consommation d'un agneau ou d'un chevreau. Des tentatives ont été faites pour voir derrière cet ancien rituel un rite lié aux migrations saisonnières des clans semi-nomades au moment des transhumances de printemps. De telles hypothèses pour reconstituer une hypothétique religion nomade demeurent difficiles à fonder, malgré les parallèles possibles avec les fêtes de printemps chez les Arabes et un certain nombre de peuples nomades. Cette tradition d'avant l'Exil a donc été reprise et connectée avec la tradition de la sortie d'Égypte. Elle fut alors insérée dans un texte beaucoup plus tardif et associé à la Pâque, l'enrichissant de sa symbolique théologique.

En effet, le nom du rite Pâque (*pessah*) provient d'une racine signifiant « passer » : « Yhwh passe » sur les portes des Israélites pour empêcher le « destructeur » d'entrer dans leurs

1. L'Exil est la période qui commence avec l'invasion babylonienne de Juda et la déportation d'une partie de la population de Jérusalem et du pays par Nabuchodonosor en 597 av. J.-C. Une seconde déportation a lieu en 587, Jérusalem et le temple sont alors détruits. La période de l'Exil s'achève avec l'autorisation accordée aux Juifs de retourner vivre en Judée, cette autorisation impériale est donnée par le nouveau « maître du monde », le roi perse Cyrus en 539. Bien des familles judéennes firent souche en Babylonie.

2. Qui détourne ou protège du danger.

3. Le terme, utilisé 20 fois dans l'AT, désigne une puissance de mort que Dieu utilise pour punir (2 S 24,16), et qu'il a créée selon Is 54,16.

maisons. En ce sens, la Pâque est connotée par l'idée d'une protection contre une puissance maléfique, et dans le contexte général d'Ex 12, la Pâque devient un rite qui protège contre l'oppression égyptienne et marque une rupture, le passage d'un ordre ancien à un ordre nouveau. La fête de Pâques des communautés chrétiennes se charge de cette symbolique de rupture en célébrant le passage de la mort à la vie du Christ, et de manière métaphorique, tout passage vers une vie renouvelée et transformée.

En Exode 12, le rite de la Pâque protège contre l'oppression égyptienne et marque le passage d'un ordre ancien à un ordre nouveau.

La Pâque et la sortie d'Égypte, sacrifice et fête des pains sans levain en Dt 16,1-8 et 2 R 23,21-23

La Pâque en Dt 16,1 fait partie des trois fêtes de pèlerinage à Jérusalem ; cette tradition deutéronomique est généralement datée d'avant l'Exil. La Pâque y est donc décrite comme une fête liée au sanctuaire de Jérusalem : avec la fête des Semaines et la fête des Tentes, la Pâque semble avoir joué un rôle structurant pour toute la vie sociale en Juda vers la fin du 7ème siècle av. J.-C.

> Dt 16 1 Observe le mois des épis ; tu célébreras la Pâque pour le SEIGNEUR, ton Dieu ; car c'est au mois des épis que le SEIGNEUR, ton Dieu, t'a fait sortir d'Égypte, pendant la nuit. 2 Tu sacrifieras la Pâque pour le SEIGNEUR, ton Dieu, du petit bétail et du gros bétail, au lieu que le SEIGNEUR choisira pour y faire demeurer son nom. 3 Pendant la fête, tu ne mangeras rien de levé ; tu mangeras pendant sept jours des pains sans levain, du pain d'affliction, car c'est dans la précipitation que tu es sorti d'Égypte : tu te souviendras ainsi tous les jours de ta vie du jour où tu es sorti d'Égypte.

La Pâque est ici un sacrifice, sacrifice de petit et de gros bétail et pas seulement l'immolation d'un chevreau ou d'un agneau, elle a la fonction de rappeler la délivrance d'Israël d'Égypte par Yhwh : « tu te souviendras ». La Pâque est directement en lien avec la tradition fondatrice d'Israël et l'ordre est de célébrer dans le lieu choisi par Yhwh (v.6).

L'expression évoque clairement Dt 12 et la loi de centralisation du culte à Jérusalem. La fête de la Pâque joue un rôle important aux temps du roi Josias et dans le cadre de sa réforme

religieuse de la fin du 7ème siècle. La réforme avait pour objectif de supprimer les lieux de cultes régionaux et domestiques pour rompre avec un culte yahwiste multiforme et toute association syncrétiste avec d'autres divinités, 2 R 23.

En Dt 16 la pâque est une célébration nationale qui participe à la régulation religieuse et politique voulue par Josias.

La Pâque selon Dt 16 est donc bien différente du rituel présenté en Ex 12,21-23 en tant que rite originel de protection, elle est une célébration nationale qui participe à la régulation religieuse et politique voulue par la royauté de Josias. À ce sacrifice est également associée la fête des Azymes (ou Pains sans levain, vv.3-4). La fête des Pains sans levain (*matsôt*) serait issue d'une fête agricole cananéenne qui marquait la récolte de l'orge au début du printemps : pendant une semaine, on ne mangeait plus de pain d'orge fermenté, mais seulement des pains azymes.

La fusion de ces deux rituels, indépendants à l'origine, est souvent expliquée par le fait qu'ils étaient célébrés à des dates proches : la date de la pleine lune pour la Pâque et selon la maturité de l'orge au printemps. Le texte de Dt 16 en donne une autre étiologie en liant le rituel du pain non levé au départ précipité des Israélites[4]. Quoiqu'il en soit le sacrifice de la Pâque et la fête des Pains sans levain sont devenus un acte de mémoire incontournable de l'événement fondateur de la sortie d'Égypte.

Dans cette célébration, Israël dit sa foi en la présence de Dieu au milieu du peuple, présence lors de l'oppression égyptienne passée et la continuité de sa présence dans son histoire actuelle. Cet acte de mémoire est si fort qu'il fonde toute l'éthique religieuse et sociale d'Israël : l'exclusivisme yahwiste (le culte rendu au seul Yhwh), le sabbat et le respect du prochain, (le Décalogue de Dt 5), la libération des esclaves tous les 6 ans (Dt 15), et la solidarité avec les plus démunis (Dt 16,11-12).

En raison des liens avec la loi de centralisation, le règne de Josias est donc l'époque au cours de laquelle la Pâque, – en tant que fête nationale commémorant la libération d'Égypte –, a été instituée à partir d'une tradition plus ancienne. En effet, avant le règne de Josias il n'y a pas d'attestations de célébration nationale de la Pâque, notamment si l'on considère la mention de 2 R 23,21-23[5]:

4. Ces pains sont appelés « pains d'affliction », l'expression est unique et se réfère à la vieille tradition d'oppression conduite par l'Égypte et qui se manifeste encore sous Josias, 2 R 23,26-30. L'explication liée à la hâte des Israélites se retrouve en Ex 12,34 qui relie aussi ce rituel au départ précipité des Israélites qui emportèrent les pétrins qui contenaient la pâte qui n'avait pas fini de lever.

5. Seul 2 Ch 30 mentionne une Pâque sous le règne d'Ezéchias, mais il s'agit là d'une mention qui relève de la théologie propre au livre des Chroniques, soucieux de valoriser la dynastie davidique, Mathias Delcor, « Le récit de la célébration de la Pâque au temps d'Ezéchias d'après 2Chr 30 et ses problèmes », dans Adrian Schenker, *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament*, FAT 3, Mohr Siebeck, Tübingen, 1992, p. 93-106.

2 R 23 [21] Le roi donna cet ordre à tout le peuple : Célébrez la Pâque pour le SEIGNEUR, votre Dieu, comme il est écrit dans ce livre de l'alliance. [22] On n'avait pas célébré une telle Pâque depuis les jours où les juges gouvernaient Israël, pendant tous les jours des rois d'Israël et des rois de Juda. [23] C'est seulement la dix-huitième année du roi Josias qu'on célébra cette Pâque pour le SEIGNEUR à Jérusalem.

Il pourrait donc s'agir de l'une des plus anciennes mentions[6] de la fête de la Pâque surtout si l'on traduit plus justement 2R 23,22 : « il ne fut pas célébré une telle Pâque aux jours des Juges qui jugeaient Israël, et dans tous les jours des rois d'Israël et des rois de Juda ». Cette phrase souligne que le moment de l'instauration de la Pâque est le règne de Josias : le mot « Pâque » y est utilisé sans article au v.21 : « ils firent Pâque », ce qui semble indiquer qu'il est devenu un nom propre officiel pour désigner la fête.

6. Wagner VOLKER, «Eine antike Notiz zur Geschichte des Pesach (2 Kön 23,21-23)», *BZ* 54/1 (2010), p. 20-35.

Dans ce bref passage, le temps du roi Josias apparaît comme une période novatrice par rapport à celle des Juges et des Rois et fait implicitement référence aux temps de Josué. Dans l'histoire deutéronomiste[7], les deux personnages, situés l'un au commencement et l'autre à la fin de cette longue histoire, représentent les deux âges d'or du temps d'Israël en Canaan, car ils sont les promoteurs d'une obéissance pleine et entière à la Torah.

7. L'« histoire deutéronomiste » est l'ensemble littéraire qui réunit le Deutéronome et les livres historiques de Josué, Juges, Samuel et Rois.

La fête de la Pâque s'est donc ici chargée d'une connotation théologique forte en tant que souvenir de l'action libératrice de Yhwh contre l'Égypte. La Pâque devient une institution centrale pour fonder l'identité d'Israël, peuple libéré de l'esclavage, son lien privilégié avec Yhwh et son espérance dans l'histoire. C'est pourquoi Pâques est également la célébration d'une délivrance déjà acquise contre la mort, et d'une libération toujours espérée pour chacun et pour le monde dans le temps présent.

La Pâque, un repas familial en Ex 12,1-13

Ex 12 [1] Le SEIGNEUR dit à Moïse et à Aaron, en Égypte : [2] Ce mois-ci sera pour vous le premier des mois ; il sera pour vous le premier des mois de l'année. [3] Dites à toute la communauté d'Israël : Le dixième jour de ce mois, on prendra un mouton ou une chèvre pour chaque famille, une bête par maison. [4] Si la famille est trop

peu nombreuse pour une bête, elle la prendra avec le voisin le plus proche de la maison, selon le nombre de personnes à nourrir; vous répartirez cette bête d'après ce que chacun peut manger. [5] Ce sera une bête sans défaut, un mâle d'un an; vous pourrez prendre un agneau ou un chevreau. [6] Vous le tiendrez en réserve jusqu'au quatorzième jour de ce mois; toute l'assemblée de la communauté d'Israël l'immolera à la tombée du soir. [7] On prendra de son sang et on en mettra sur les deux montants et sur le linteau de la porte des maisons où on le mangera. [8] Cette même nuit, on mangera la viande; on la mangera rôtie au feu, avec des pains sans levain et des herbes amères. [9] Vous n'en mangerez pas à demi-cuit, ni bouilli dans l'eau: il sera rôti au feu, avec la tête, les pattes et les entrailles. [10] Vous n'en laisserez rien jusqu'au matin; s'il en reste quelque chose le matin, vous le jetterez au feu. [11] Voici comment vous le mangerez: une ceinture à vos reins, vos sandales aux pieds et votre bâton à la main; vous le mangerez à la hâte. C'est la Pâque du SEIGNEUR. [12] Cette nuit-là, je parcourrai l'Égypte et je frapperai tous les premiers-nés en Égypte, depuis les humains jusqu'aux bêtes; ainsi j'exécuterai mes jugements contre tous les dieux de l'Égypte. Je suis le SEIGNEUR (YHWH). [13] Le sang sera pour vous un signe sur les maisons où vous serez: lorsque je verrai le sang, je passerai sur vous, et il n'y aura pas sur vous de fléau destructeur quand je frapperai l'Égypte.

La Pâque prend un caractère familial lié à la protection des premiers-nés plus qu'à l'événement même de la mer Rouge.

Par rapport aux textes cités précédemment, Ex 12,1-13 renvoie à un autre contexte historique. En effet, la présence du Grand Prêtre Aaron, la qualification d'Israël « d'assemblée », et le souci de la précision chronologique et rituelle avec la mention d'un « animal sans défaut » rapprochent ce passage de la terminologie du Lévitique. Ce sont là des indications sur le contexte de cet épisode qui fut écrit par les prêtres au retour de l'Exil lors de la période du second temple[8].

La Pâque prend dans ce texte un caractère surtout familial et est célébrée tel un rite annuel[9] lié à la protection des premiers-nés d'Israël plus qu'à l'événement même de la mer Rouge. Même s'il n'est pas explicitement relié à la tradition historique fondatrice d'Israël, le rituel se réfère sans ambiguïté à la domination de Yhwh sur l'Égypte et ses dieux, et à la relation privilégiée que Dieu entretient avec les familles de la communauté en milieu étranger.

8. En suivant le prophète Aggée, Ag 1, la reconstruction du temple s'est déroulée entre 520 et 515 av. J.-C.

9. En Ex 12,14 le jour de la Pâque est qualifié de mémorial (*zikkarôn*), ce qui vient officialiser le rite disant le salut des Israélites lors de l'oppression égyptienne.

La célébration se fait dans le cadre de la famille et ne concerne pas un lieu précis ou « le lieu choisi ». Il ne s'agit pas non plus à proprement parler d'un sacrifice et aucun prêtre n'est requis pour accomplir le rite. La célébration reprend le motif originel du rite de protection (v.13) d'Ex 12,21-23. L'accomplissement de ce rite est un rituel qui permet de manifester l'identité d'une communauté sans prêtres et sans lieux de culte. La situation de l'Exil ou celle de la dispersion des communautés juives après l'Exil est à l'arrière-plan de cette reformulation du rite de la Pâque[10].

10. La même école d'écriture, l'école sacerdotale, a déjà fourni les institutions indispensables à l'identité juive pour la vie des communautés en Judée et en Diaspora : le Sabbat en Gn 1 et la circoncision en Gn 17.

La Pâque est un temps dans lequel la famille redit sa spécificité et son identité liée à la délivrance de l'oppression égyptienne. La référence à l'Égypte sert à affirmer l'accompagnement divin dans une situation de diaspora au milieu d'autres peuples. Le passage souligne la place d'Israël en valorisant le lien privilégié avec Yhwh[11]. Cela est particulièrement manifeste par le lien avec les premiers-nés d'Israël selon Ex 12,23 (cf. supra). C'est ainsi qu'Israël, fils premier-né selon Ex 4,22-23, a été sauvé de la mort qui frappait les premiers-nés d'Égypte. La Pâque en Ex 12,1-13 est donc liée à un premier geste sauveur de Dieu qui met à part à Israël, avant de célébrer la délivrance de la mer Rouge.

11. La suite des textes de l'Exode développe le statut singulier d'Israël en tant que communauté sacerdotale pour l'humanité. Cela se manifeste par le rétablissement du culte de Yhwh, Dieu unique, au milieu d'Israël à la fin du livre de l'Exode garantissant désormais l'équilibre du monde, Ex 25-40.

La Pâque est également reliée au rite des Azymes et des herbes amères (v.8) de manière assez abrupte et sans explication. Le lien sera explicité plus tard dans la péricope. La mention de ces deux rites visent à harmoniser l'institution de la Pâque en Exode avec celle du Deutéronome. À la fin du chapitre, Ex 12,43-51, la Pâque est présentée telle une fête inclusive avec un souci d'intégration. La participation à la fête est accessible aux étrangers à la condition de la circoncision[12]. Dès lors l'acte de protection de Yhwh concerne aussi bien « l'autochtone que l'immigré » (v.49).

12. La même préoccupation inclusive accompagne le rite de la circoncision en Gn 17.

La Pâque en Ex 12,1-13 développe encore la dimension festive, familiale du repas, tout en disant la singularité d'Israël, une dimension que l'on retrouve à Pâques avec le repas eucharistique dans lequel Jésus s'offre lui-même. La Cène commémore la Passion du Christ autour d'un repas qui dit son accompagnement, sa proximité et son amour, et ce partage souligne la spécificité et la mission de ceux qui se rassemblent autour du Christ. Ce repas, signe de la communion fraternelle, présente et espérée, est invitation à partager la fraternité de Dieu au monde.

L'adoption de la Pâque

Dans des textes plus tardifs, le rituel même de la Pâque et des Pains sans levain n'est plus guère le sujet d'une explication comme si désormais il n'était plus nécessaire de redire la provenance du rite et les significations qui lui sont attachées[13]. Seul un effort d'harmonisation des fêtes et de leurs calendriers est perceptible. Ainsi en Lv 23, les auteurs lissent les deux fêtes dans une continuité festive et liturgique en exigeant un jour chômé pour le premier jour de la Pâque comme pour le 7ème jour de la fête des Pains sans levain.

> Lv 23 [5] Le quatorzième jour du premier mois, à la tombée du soir, il y aura la Pâque pour le SEIGNEUR. [6] Le quinzième jour de ce mois, il y aura la fête des Pains sans levain pour le SEIGNEUR. Pendant sept jours, vous mangerez des pains sans levain. [7] Le premier jour, il y aura pour vous convocation sacrée : vous ne ferez aucun travail servile. [8] Vous présenterez au SEIGNEUR, pendant sept jours, des offrandes consumées par le feu. Le septième jour, il y aura convocation sacrée : vous ne ferez aucun travail servile.

Ce souci d'harmonisation des calendriers et d'unification des deux fêtes est particulièrement renforcé en Ex 12,17-18 où la fête des Pains sans levain est légitimée comme mémorial de la sortie d'Égypte[14]. Il est précisé non seulement que c'est bien là le jour de la délivrance, mais que la célébration de la fête des Pains sans levain commence également le 14ème jour, au soir, alors qu'elle ne commence qu'au 15ème jour en Lv 23 où les deux fêtes se juxtaposent.

> Ex 12 [17] Vous observerez la fête des Pains sans levain, car c'est en ce jour même que j'ai fait sortir vos armées d'Égypte ; vous observerez ce jour comme une prescription perpétuelle, pour toutes vos générations. [18] Le quatorzième jour du premier mois, au soir, vous mangerez des pains sans levain ; vous en mangerez jusqu'au soir du vingt et unième jour.

Désormais la mention de la Pâque est l'occasion de réfléchir à la pratique même de la fête. Ainsi en Nb 9,1-14, la Pâque célébrée au désert permet de s'interroger sur la participation des Israélites à l'occasion d'un deuil et en raison de l'impureté générée par le contact avec un mort. De même lors de l'entrée au pays,

13. Les textes suivants sont considérés comme postexiliques et également postérieurs à l'écrit sacerdotal (début du 5ème siècle). Lv 23,5 ss et Ex 12,14-20 sont attribués à un auteur (appelé H, *Heiligkeitsgesetz*) responsable du code de Sainteté, Lv 17-25, Nihan CHRISTOPHE, *From Priestly Torah to Pentateuch*, FAT 2.25, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 564-565.

14. En Ex 12,14, la fête de la Pâque est qualifiée de mémorial (*zikkarôn*) pour le salut des premiers-nés israélites.

la première Pâque célébrée est là pour marquer la fin du temps du désert et la réalisation de la promesse du pays faite en Égypte.

> Jos 5 [10] Les Israélites campèrent au Guilgal ; ils célébrèrent la Pâque le quatorzième jour du mois, au soir, dans les plaines arides de Jéricho. [11] Ils mangèrent des produits du pays, des pains sans levain et du grain rôti, le lendemain de la Pâque, en ce jour même. [12] La manne cessa le lendemain, quand ils mangèrent des produits du pays. Il n'y eut plus de manne pour les Israélites ; ils mangèrent des produits de Canaan cette année-là.

Par ce dernier ajout, Jos 5 et 2 R 23 forment une inclusion dans les livres historiques : Josué et Josias se font écho. Jos 5 est un complément explicatif tardif à 2 R 23, à l'unicité de la fête de la Pâque sous Josias depuis les Juges et les Rois d'Israël et de Juda.

Ainsi dans l'ensemble de l'Ennéateuque (Genèse → Rois) la célébration de la Pâque (avec ses deux rites de l'agneau et des pains sans levain) est placée aux moments décisifs de la vie des origines d'Israël et de Juda depuis l'Exode jusqu'à l'Exil : au moment de la délivrance d'Égypte (Ex 12), après le don de la loi au Sinaï, et avant le « nouveau » séjour au désert (Nb 9), au moment de l'entrée au pays avec Josué (Jos 5) et enfin juste avant la sortie du pays avec l'Exil (2 R 23).

Un souci comparable se retrouve en Esd 6,19-22, l'inauguration du 2[ème] temple est le cadre d'une célébration de la Pâque. Une célébration dans laquelle la Pâque et la fête des Pains sans levain sont une fête à nouveau collective plus que familiale à Jérusalem. Cependant une modification intervient dans la célébration de la fête, puisqu'elle est devenue une fête ethno-identitaire qui rompt avec la volonté intégrative notée en Ex 12. Les « nations du pays » ne peuvent participer à la fête[15].

15. En Esdras les « nations du pays » sont des Judéens non exilés d'origine ethnique étrangère.

> Esd 6 [19] Les exilés célébrèrent la Pâque le quatorzième jour du premier mois. [20] Les prêtres et les lévites s'étaient purifiés tous ensemble, ils étaient tous purs ; ils immolèrent la Pâque pour tous les exilés, pour leurs frères les prêtres, et pour eux-mêmes. [21] Les Israélites qui étaient revenus de l'exil mangèrent avec tous ceux qui s'étaient séparés de l'impureté des nations du pays et qui se joignirent à eux pour chercher le SEIGNEUR, le Dieu d'Israël. [22] Ils célébrèrent la fête des Pains sans levain pendant sept jours, dans la joie, car le SEIGNEUR

les avait réjouis en inclinant vers eux le cœur du roi d'Assyrie pour les soutenir dans l'œuvre de la maison de Dieu, du Dieu d'Israël.

La Pâque, devenue le rite fixe que nous connaissons, demeure le sujet de relectures actualisantes variées. Le livre de la Sagesse offre notamment un premier *midrash* qui se présente comme une interprétation libre des vieux récits de l'Exode pour les actualiser en fonction de la culture de son temps, celle d'Alexandrie au 1er siècle av. J.-C. Le livre présente l'intervention de Dieu en Égypte tel un dyptique où il oppose les plaies qui frappent l'Égypte et les miracles dont bénéficie Israël. Les mêmes phénomènes naturels sont convoqués pour châtier les Égyptiens et sauver les Israélites. Ainsi la mort des premiers-nés :

Sg 18 [5] Ils avaient décidé de faire périr les nouveau-nés des saints,
et seul un enfant fut sauvé après avoir été exposé ;
pour les châtier, tu leur as enlevé une multitude d'enfants
et tu les as détruits ensemble dans une eau tumultueuse.
[6] Cette nuit-là fut connue à l'avance par nos pères
afin que, sachant à quels serments ils s'étaient fiés, ils puissent se réjouir en toute sûreté.
[7] Elle fut attendue par ton peuple,
comme salut pour les justes et ruine pour les ennemis.
[8] En effet, ce qui te servit à punir les adversaires
devint pour nous un titre de gloire,
car tu nous appelais vers toi.

Liberté de l'appropriation chrétienne

Ce dernier texte dit tout à la fois l'importance de la fête fondatrice de la Pâque pour le Judaïsme et en même temps, la grande liberté avec laquelle les auteurs de l'Antiquité interprètent cette fête. Il n'est donc pas étonnant de constater que les traditions du Nouveau Testament usent d'une liberté comparable dans l'appropriation de l'héritage de la Pâque selon les Évangiles et les épîtres pauliniennes. C'est bien cela qui fait que la tradition de la Pâque demeure vivante, et que seule une actualisation permanente rend l'intervention libératrice de Dieu pertinente et parlante aujourd'hui encore.

Dany NOCQUET

Dennis GIRA

Dennis GIRA est théologien, chercheur et écrivain français, professeur honoraire à l'Institut catholique de Paris, spécialiste du bouddhisme, sur lequel il a écrit de nombreux ouvrages, comme *Le lotus ou la croix : les raisons d'un choix* (Bayard 2003), ou *Le bouddhisme en 50 clés* (Bayard, 2009).

Réincarnation, *samsara* et résurrection de la chair

Dans le passé, quand les êtres humains étaient confrontés à l'énigme de la mort, ils cherchaient une réponse dans la religion de leur enfance, religion généralement inséparable du milieu socioreligieux du lieu de leur naissance. Les personnes nées dans un « pays chrétien » se tournaient donc vers le christianisme, celles qui étaient nés dans un « pays bouddhiste », vers le bouddhisme, etc. Aujourd'hui, les choses sont évidemment beaucoup plus complexes. Différentes « grandes religions » du monde sont établies en Europe par exemple, et elles proposent à tous leurs réponses à l'énigme de la mort. Les réponses offertes par des courants de pensée ne se réclamant d'aucune tradition religieuse sont aussi très accessibles.

Ainsi se crée toute une « constellation » de termes venant de divers horizons et qui peuvent rassurer ceux qui pensent à leur mort ou à celle de leurs proches : réincarnation (concept ayant sa propre cohérence mais qui est souvent employé, à tort, pour traduire le terme bouddhique de *samsara* - ou cycle des naissances et des morts dont tout être vivant est prisonnier), au-delà, résurrection, etc. Cette situation ne va pas sans créer quelques difficultés. Tous ces termes parlent de la vie après la mort, si bien que nous risquons de les confondre, ce qui serait dommage car ils sont souvent marqués par des visions du monde radicalement différentes les unes des autres. Il est donc normal que dans ce dossier consacré à la Pâque, *Lumière et vie* publie un bref article sur l'originalité – surtout par rapport à la réincarnation et au *samsara* - de ce que les chrétiens appellent la résurrection de la chair.

La réincarnation à l'épreuve du *samsara*

Tout au début de cette réflexion, il est important de dire, sans doute trop rapidement, en quoi la réincarnation et le *samsara* sont radicalement différents. Sur cette question, souvent les bouddhistes sonnent l'alarme. En avril 1997, à l'occasion d'un voyage du dalaï-lama en

France, les organisateurs de cette visite ont écrit un bêtisier destiné à aider les gens à mieux comprendre le bouddhisme[1] et parmi les erreurs citées, ceci : « Les bouddhistes croient à la réincarnation ». Or, même lorsque les bouddhistes soulignent que la réincarnation ne fait pas partie de leur vision du monde, de très nombreux Occidentaux, dont certains bouddhistes, ont du mal à le comprendre. Dire que le *samsara* est une prison aide à voir plus clair : en effet si la vision réincarnationniste et la vision bouddhiste du monde parlent toutes les deux d'une succession de vies, la similitude s'arrête là.

Dans la vision réincarnationniste, cette succession de vies est quelque chose de très positif. Grâce à cette croyance (il s'agit bien d'une croyance qui a sa propre cohérence interne mais ce n'est pas un fait scientifiquement démontrable), un individu peut envisager de développer son potentiel humain à travers un nombre indéfini de vies pour finalement arriver à l'épanouissement total de son être. Sa « mort » n'est donc pas quelque chose de « définitif ». Ainsi échappe-t-il au sens d'inachèvement qui marque la fin de la vie de chacun (toutes ces choses que nous aurions voulu ou dû faire mais que nous n'avons pas faites, simplement parce que la vie est trop courte !).

Dans cette vision, le corps qui dégénère est comme un vêtement usé et il sera remplacé par un autre, ce qui permet à l'individu de continuer sa trajectoire vers son épanouissement. Il n'aura plus les contraintes liées à un corps limité et corruptible. Mais que disent les bouddhistes de la succession de vies et de morts qui font partie du *samsara* ? Il y en a de multiples interprétations (le bouddhisme est davantage « pluriel » qu'on ne le pense), mais généralement ils disent que ce cycle constitue une prison qui est le résultat de l'ignorance et dont chacun doit se libérer. Et tourner en rond à l'intérieur de cette prison n'est en rien une manière d'en sortir. C'est pourquoi traduire *samsara* par réincarnation, avec tout ce que ce mot évoque de positif dans l'imaginaire occidental, peut créer la confusion.

De plus, l'ignorance qui bloque l'individu dans cette prison est directement liée à sa conviction, erronée, qu'en lui existe quelque chose de permanent (on parle d'un « soi permanent ») qui résisterait aux changements, lesquels pourtant caractérisent ce monde et tout ce qui s'y trouve, y compris l'homme. L'individu ignorant accorde une valeur absolue à son « soi permanent », à ses idées, à ce qu'il désire, etc. Et en s'efforçant d'affirmer ce « soi » illusoire, il se comporte de manière égocentrique. Les actes, négatifs ou positifs, qu'il pose sont qualifiés de « karmiques » (*karma* = les actes et leurs conséquences) et le font renaître plus tard dans d'autres vies ou existences (divines, humaines, animales, infernales…).

Or, la seule manière de sortir de ce cycle, c'est d'atteindre la sagesse que le Bouddha a découverte et enseignée. Le *samsara* ne permet donc pas à l'individu d'arriver à un épanouissement quelconque. C'est en dissipant l'ignorance, et en « éteignant » les passions per-

1. Voir « Visite de Sa Sainteté le Dalaï-Lama », numéro spécial de la revue *Dharma*, Saint-Hugon (73110 Arvillard), avril 1997, p. 29.

turbatrices qui en découlent, que l'individu arrive à se comporter d'une manière totalement libre de tout égocentrisme. Cette « extinction » qui libère du *samsara* est le *nirvana*.

Il y a une autre différence importante entre ces deux visions du monde. La vision réincarnationniste semble bien se limiter à une série de vies humaines, et ne parle donc que de corps humains. Le *samsara*, par contre comprend certains types d'existences qui sont incorporelles (la classe la plus élevée de divinités) et d'autres qui nécessitent un corps non humain (l'existence animale, par exemple). Il est donc difficile de « conjuguer » les deux pour mieux répondre à l'énigme de la mort.

Pour terminer ces considérations sur la réincarnation et le *samsara*, il est nécessaire de souligner que le mot « au-delà », qui fait partie de la constellation de mots mentionnée plus haut, s'accorde mal avec les deux visions du monde que nous venons de voir. En effet, dans une longue série de vies, toute vie est l'au-delà de la vie précédente et « l'ici-bas » de la vie suivante. Il devient très difficile de voir ce qui distingue « l'ici-bas » de « l'au-delà » dans une série de vies et de morts puisque la rupture définitive, qui fait de la mort quelque chose de singulièrement menaçant, disparaît. Finalement, il faudrait créer un pluriel pour les mots « ici-bas » et « au-delà », mais dans les dictionnaires, ils n'en ont pas.

La résurrection, ou l'amour de Dieu qui transforme l'homme tout entier

Regardons maintenant ce que dit la foi chrétienne en la résurrection. D'emblée, il faut admettre qu'en toute probabilité, le chrétien, comme tout le monde, fera l'expérience d'un sentiment d'inachèvement à l'approche de la mort. Mais sa foi lui dit que l'élan de croissance de la personne humaine ne s'arrête pas avec la mort. Ce n'est pourtant pas parce qu'il va renaître une énième fois afin de pouvoir continuer, sans véritable rupture, à se perfectionner. Mais celui qui croit à la résurrection croit qu'au moment où il mourra, il ne sera pas abandonné à lui-même. Dieu qui a été intimement présent à sa vie dès le premier instant de son existence, et qui a été en relation avec lui tout au long de sa vie, l'accueillera avec un amour patient et infini qui le transformera et le purifiera.

Celui qui croit à la résurrection sait qu'il ne sera pas la cause de la réalisation de tout son potentiel – si c'était le cas, il lui faudrait une série de vies sans fin, car son potentiel dépasse largement tout ce qu'il peut imaginer. La raison en est très simple : toute personne est créée à l'image de Dieu et invitée à partager sa vie. La véritable cause de l'accomplissement de l'homme est l'amour. Et celui qui a fait l'expérience d'être aimé dans cette vie, sait bien qu'en un seul instant, la vie tout entière peut basculer et être transformée. En ce dernier moment, c'est donc l'amour « tout puissant » de Dieu, un amour librement donné et librement accueilli, qui conduit l'homme à la plénitude de la vie. La mort est une rupture réelle, mais elle n'a pas le dernier mot. Elle est vaincue définitivement par l'amour, et la vie de celui qui est accueilli par Dieu n'aura pas de fin.

Il est clair que cette traversée sera une réelle purification. Mais cette purification n'est pas une punition ! Celui qui meurt fait l'expérience de l'amour et du pardon du Dieu qui fait vivre. Tout ce qui, dans ses relations avec Dieu et avec ses frères, n'a pas été vrai durant sa vie, sera « brûlé » par le « feu » de l'amour divin. Dans cette purification, c'est l'intensité et l'immensité de l'amour de Dieu qui importe : la transformation ne nécessite ni une accumulation de sagesse, ni la dissipation de l'ignorance, ni l'élimination des fruits des actes karmiques. Il n'y a donc pas besoin de nombreuses vies. Tout se passe dans le passage de cette vie à la prochaine, dans l'amour divin qui transforme l'homme tout entier.

Mais si l'homme tout entier est transformé, la dimension corporelle de son existence le sera aussi. La foi chrétienne dans la résurrection s'oppose donc à toute vision de l'homme qui relativiserait le corps humain. Selon la foi chrétienne, le corps est indissociable de la personne humaine. Il est essentiel à sa vie relationnelle et sera donc transformé, purifié, comme les autres dimensions de son être. Il serait en effet incohérent d'affirmer que tout le réseau de relations qui a permis à une personne de se développer tout au long de sa vie sera assumé en Dieu, et en même temps accepter que le corps, sans lequel ce réseau n'aurait jamais existé, sera simplement laissé de côté. Dans la perspective chrétienne, quiconque parle d'une personne pleinement réalisée parle nécessairement de la personne tout entière ressuscitée, comme le Christ lui-même a été ressuscité, ce qui explique pourquoi, dans le credo, un chrétien affirme sa foi dans la résurrection de la chair.

Dennis GIRA

Dominique CERBELAUD est dominicain et auteur de plusieurs études théologiques (*Le diable*, L'atelier, 1997 ; *Marie, un parcours théologique*, Cerf, 2003 ; *Sainte Montagne*, Buchet-Chastel, 2005), dont l'une porte sur le dialogue judéo-chrétien : *Écouter Israël. Une théologie chrétienne en dialogue* (Cerf, 1995).

Dominique CERBELAUD

De la pâque juive à la pâque chrétienne

Quelques étapes d'un « passage »

Pour une très large part, la substance de la liturgie chrétienne provient du monde juif, même si la tradition fille a remodelé et reformulé bon nombre d'éléments de l'héritage reçu de la tradition mère… tout comme celle-ci a pu d'ailleurs développer des accents spécifiques pour se contre-distinguer de sa fille ! Une telle dépendance s'observe aisément dans la structure du temps liturgique et de ses trois modules principaux (la journée, la semaine et l'année), comme dans le matériau constitutif de la prière elle-même (psaumes, lectures bibliques, hymnographie), voire dans l'architecture des lieux de culte (parentés entre le plan de la synagogue et celui des églises syriennes orientales).

On s'intéressera ici à l'exemple de la fête de Pâques, dans laquelle la « nouveauté » chrétienne pourrait sembler a priori particulièrement prégnante : les Églises n'y célèbrent-elles pas la résurrection de Jésus – une thématique évidemment inconnue de la tradition juive ? À l'examen cependant, il a fallu un certain temps pour que cette nouveauté s'impose, et certaines continuités restent visibles entre les deux célébrations.

La fête juive de *Pessah* (Pâque)

Dès l'époque du second Temple, les trois « fêtes de pèlerinage » constituent le cœur de l'année liturgique du peuple d'Israël. Comme leur désignation l'indique, elles impliquent une montée à Jérusalem (cf. Ex 23,14-17) : une démarche relativement aisée pour les habitants de la Judée, voire de la Galilée (cf. Lc 2,41), mais plus difficile pour les Juifs de la diaspora. Ceux-ci pouvaient, le cas échéant, se rendre dans la ville sainte pour *Pessah* et y rester jusqu'à *Shavouôt*, cinquante jours plus tard (cf. Ac 2,5).

Fête de printemps, Pessah coïncide avec la moisson des orges mais commémore également la sortie d'Égypte

Fête de printemps, *Pessah* coïncide avec la moisson des orges : elle garde mémoire de cet aspect agraire (on l'appelle notamment *Hag ha-aviv*, « la fête du printemps »), mais commémore également la sortie du peuple d'Israël hors d'Égypte, sous la conduite de Moïse (comme l'indique l'un de ses autres noms, *Zeman heroutenou*, « le temps de notre libération »).

Cinquante jours plus tard, la fête de *Shavouot* (littéralement « les semaines », puisque sept semaines pleines la séparent de la précédente) possède également un contenu agraire : il s'agit alors de la moisson des blés. Mais progressivement elle recevra elle aussi une connotation historique : on y fait mémoire du don de la Tôrah sur le mont Sinaï, les rabbins ayant calculé que cet événement avait eu lieu cinquante jours après le passage de la mer Rouge[1].

1. Cf. *Jub.* 6, 1-17, et surtout T.B. *Pes.* 68 b.

Enfin, la fête de *Soukkot* (les « Tentes ») vient clore la période d'été. Il s'agit cette fois de la vendange et de la récolte des fruits, événements auxquels se superpose la mémoire de l'Exode, ce temps où les enfants d'Israël campaient sous des tentes. Dès lors, depuis l'époque du second Temple (cf. Ne 8,13-18), leurs descendants construisent des huttes de branchage dans lesquels ils habitent durant une semaine par an.

On voit que le souvenir de la sortie d'Égypte et des quarante ans passés dans le désert imprègne les trois fêtes de pèlerinage : ces événements constituent de fait l'acte de naissance du peuple d'Israël, son « mythe fondateur » pour parler comme les historiens des religions.

Comment se présente la fête de *Pessah* aujourd'hui ? Depuis la destruction du deuxième Temple, deux lieux sont gratifiés dans le judaïsme du statut d'espace liturgique : la synagogue et la maison privée. Cependant, la fête de *Pessah* a ceci de particulier qu'elle consiste essentiellement en une liturgie domestique. Certes, une orchestration liturgique de l'événement a lieu à la synagogue ou *beit knesset* (littéralement « maison de l'assemblée »), notamment sous la forme de lectures bibliques, mais l'essentiel de la célébration se déroule à la maison, où le père de famille joue pleinement son rôle de « prêtre ».

La fête commence par la recherche et l'élimination de toute particule de « levain » (*hamets*). À vrai dire, les investigations et purifications afférentes ont eu lieu plusieurs jours à l'avance. Fondée sur un verset biblique (Ex 12,15), cette opération a pris dans la pratique une envergure considérable, non dénuée d'éléments folkloriques, voire ludiques. De manière générale, il faut insister sur le fait que les enfants ont toute leur place dans cette liturgie familiale.

Au retour de la synagogue, en fin d'après-midi, a lieu le repas pascal proprement dit, ou repas du *séder*. Ce mot désigne l'ordonnancement, la disposition : il équivaut au grec *taxis* ou au latin *ordo*. C'est dire que ce repas constitue un *rituel*, dont chaque élément revêt une valeur symbolique. De fait, différents mets, disposés dans un ordre immuable, rappellent telle ou telle donnée du récit biblique. La façon de se tenir, comme les gestes que l'on pose, participent eux aussi de cette mise en scène. Mais surtout, le repas lui-même fait l'objet d'explications données sous forme d'un dialogue rituel. Les enfants interviennent en effet pour poser des questions auxquelles le père de famille répond, conformément aux indications du texte biblique (cf. Ex 13,8, etc.).

À ce repas du *séder* fait suite le repas habituel… qui ne l'est d'ailleurs pas tout à fait, dans la mesure où il comporte lui aussi des rites propres, et se conclut par des psaumes (les psaumes du *Hallel ha-mitsri* : 112-113 à 117-118) et des chants spécifiques. De manière générale, tous ces éléments, auxquels il faut ajouter différentes prières et bénédictions, évoquent le souvenir de l'Exode. Il en va de même des textes entendus à la synagogue (Ex 12, Ex 13-15). Seul le « rouleau » lu en finale fait entendre une autre tonalité, puisqu'il s'agit du Cantique des cantiques.

La pâque de Jésus

Avant d'évoquer les éléments de la fête chrétienne de Pâques, il convient de souligner que Jésus lui-même, comme les différents auteurs du Nouveau testament, a connu et célébré un rituel de *Pessah* analogue dans ses grandes lignes à celui que l'on vient d'évoquer. Le fait que Jésus soit mort à Jérusalem dans le contexte de cette fête a d'ailleurs très vite suscité ce que l'on pourrait appeler une orchestration liturgique de cet événement dramatique, première ébauche spontanée de sa théologisation. J'en donnerai ici quatre exemples.

I. Dans la première épître aux Corinthiens, Paul cite une sorte de dicton : « un peu de levain soulève toute la pâte » (1 Co 5,6) ; on retrouve cette formule ailleurs sous sa plume (Ga 5,9) et dans les deux cas, cet élément a une connotation négative : c'est un mauvais levain qui s'immisce dans une bonne pâte. Or il n'est pas sans intérêt de lire ce qui suit, dans le premier passage : « Purifiez-vous du vieux levain pour être une pâte nouvelle, puisque vous êtes sans levain (litt. 'azymes') ; car notre pâque, le Christ, a été immolée. Célébrons donc la fête, non avec du vieux levain, ni un levain de malice et de méchanceté, mais avec des azymes de pureté et de vérité » (1 Co 5,7-8) [2].

Nous sommes ici dans le contexte d'une fête de *Pessah*, que l'on appelle aussi *Hag ha-matsôt*, la « fête des azymes » (cf. Ex 12,15). Même si Paul dégage le sens allégorique, voire moral, de ces éléments, il le fait à partir du rituel juif d'élimination du *hamets*[3]. De toute évidence, il n'y a pas pour lui d'autre fête de Pâque que celle-là : on mesure l'écart entre cette situation qui prévalait dans les années 50 et celle qui s'esquisse à la fin du Ier siècle, au moins dans le cercle johannique. Le quatrième évangile emploie de fait l'étrange pléonasme « la pâque des Juifs » (Jn 2,13 ; 6,4 ; 11,55), ce qui pourrait laisser entendre qu'une célébration dissidente commençait à se mettre en place.

II. C'est dans l'évangile de Luc que je puiserai le deuxième exemple. Lorsqu'il narre l'épisode de la transfiguration, Luc est seul à préciser le contenu de l'entretien entre Jésus et les deux personnages qui apparaissent à ses côtés, Élie et Moïse :

2. Par souci de cohérence, je retraduis systématiquement tous les passages scripturaires que je cite.

3. Le levain et tout ce qui est levé.

« Ils parlaient de son exode qui allait s'accomplir à Jérusalem » (Lc 9,31). De fait, Moïse sait ce qu'il en est de l'Exode ! Mais, d'une certaine façon, Élie aussi, « sorti » non de l'Égypte vers la Terre sainte, mais de ce monde-ci vers un énigmatique autre monde.

Selon l'herméneutique chrétienne, l' « exode » de Jésus vient accomplir bien d'autres « passages » de ce genre : le même Luc nous montre le ressuscité qui « commençant par Moïse et par tous les prophètes [y compris, donc, Élie], leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait [litt. 'ce qui était autour de lui'] » (Lc 24,27). Mais le choix du mot *exodos* n'est pas sans signification : c'est bien la sortie d'Égypte qui reste le premier modèle de la mort-résurrection de Jésus.

La signification du mot exodos est bien la sortie d'Égypte, qui reste le premier modèle de la mort-résurrection de Jésus.

L'auteur du quatrième évangile y fait peut-être écho lorsqu'il évoque l'heure, venue pour Jésus, « qu'il *passe* de ce monde vers le Père » (Jn 13,1).

III. La troisième thématique apparaît dans certains écrits du corpus néotestamentaire – par exemple, au moins en filigrane, dans le texte de Paul cité ci-dessus : c'est la désignation de Jésus sous les traits de l'agneau « immolé » lors de la fête de *Pessah* à l'époque du deuxième Temple. De nos jours, seuls les Samaritains et les Juifs éthiopiens pratiquent encore cet abattage rituel. Dans la tradition pharisienne dominante, il ne subsiste qu'à l'état de vestige : l'un des mets du *séder*, le *zéroa'*, un os garni de viande et rôti à la braise, a pour fonction de le rappeler.

L'apocalypse de Jean désigne fréquemment Jésus Christ sous ce titre d'« Agneau » (près d'une trentaine d'occurrences). S'agit-il de l'agneau pascal ? Rien ne l'indique explicitement, et l'on peut hésiter sur ce point, en songeant par exemple à l'agneau qu'évoque le deuxième Isaïe, image du « Serviteur » (cf. Is 53,7). Mais il est vrai que dans la lecture chrétienne, cet agneau allégorique s'est plus ou moins confondu avec l'agneau pascal (cf. déjà Ac 8,32-35). En outre, dans l'apocalypse de Jean, on voit les vainqueurs chanter le cantique de *Moïse* et de l'Agneau (cf. Ap 15,3), ce qui nous reconduit vers le récit de l'Exode…

Quoi qu'il en soit, la même image apparaît en 1 P 1,19, et surtout dans le quatrième évangile. Cette fois, il est indubitable que l'auteur identifie Jésus à l'agneau pascal, comme en témoigne sa chronologie de la Passion, mais aussi d'autres indices. C'est ainsi qu'il applique au crucifié un verset qui concerne cette victime : « On ne lui brisera pas un os » (Jn 19,36, citant Ex 12,46).

En revanche, quand il fait dire à Jean-Baptiste : « Voici l'agneau de Dieu, enlevant le péché du monde » (Jn 1,19), il est peu probable qu'il songe à l'agneau pascal. Rappelons en effet que celui-ci n'a jamais exercé la fonction expiatoire dévolue au « bouc émissaire » (cf. Lv 16,7-10).

IV. Le quatrième indice pourra sembler plus ténu, voire quelque peu évanescent. Je me risque tout de même à en faire état : comme je l'ai dit, le « rouleau » lu à *Pessah* est celui du Cantique des cantiques, *Shir ha-shirim*. Le Canon de la Bible hébraïque regroupe en effet cinq « rouleaux » (*megillôt*) que la liturgie juive distribue sur cinq grandes fêtes de l'année [4]. Il se trouve que le Nouveau testament ne comporte *aucune* citation de ces cinq textes peut-être en raison de leur « canonisation » tardive, lors de l'assemblée de Yavnèh à la fin du Ier siècle.

4. Cantique des cantiques à *Pessah*, Ruth à *Shavouôt*, Lamentations à *Tishah be-Av*, Qohélet à *Soukkôt* et Esther à *Pourim*.

Cependant, on peut déceler deux réminiscences du Cantique des cantiques dans des textes tardifs du corpus néotestamentaire. C'est d'abord l'épître aux Éphésiens, un texte deutéro-paulinien, qui évoque celle que le Christ a voulu épouser : l'Église « n'ayant ni tache ni ride ni quoi que ce soit de tel » (Eph 5,27), ce qui peut rappeler Ct 4,7 (« Tu es toute belle, ma bien-aimée, nul défaut en toi »). Or, dans l'épître aux Éphésiens, ce verset se situe nettement dans le contexte de la mort-résurrection de Jésus (cf. Eph 5,25-27).

Marie de Magdala pourrait dire, avec la bien-aimée du Cantique : « Je l'ai saisi et je ne le lâcherai pas »

De la même façon, le quatrième évangile évoque une rencontre entre le Ressuscité et Marie de Magdala. Cette dernière pourrait dire, avec la bien-aimée du Cantique : « Je l'ai saisi et je ne le lâcherai pas » (Ct 3,4). Las ! Celui-ci lui ordonne : « Ne me touche pas ! » (Jn 20,17)…

L'autonomisation de la Pâque chrétienne (IIe-IVe siècle)

Nonobstant l'étrangeté de la formule johannique « la Pâque des Juifs », soulignée ci-dessus, il faut attendre le milieu du IIe siècle pour trouver des attestations d'une célébration proprement chrétienne de la Pâque [5]. Comme c'est souvent le cas à l'époque patristique, ces traces sont d'abord celles d'un litige : il y a eu querelle à propos de la date de cette célébration.

Dans l'optique de la présente contribution, cet épisode revêt une importance majeure. Il s'agissait en effet de savoir si les chrétiens devaient célébrer la Pâque le soir du 14 nisan, comme les Juifs (ce qui implique qu'elle pouvait tomber n'importe quel jour de la semaine), ou s'ils devaient attendre le dimanche suivant (ce qui rendait la fête mobile par rapport au calendrier juif). On mesure l'enjeu d'une telle controverse, symptôme de l'éloignement progressif entre les deux traditions.

Pour ce qui est de la querelle elle-même, on tend à faire confiance au récit qu'en donne, au début du IVe siècle, Eusèbe de Césarée[6]. À l'en croire, c'est vers 165, entre Polycarpe de Smyrne et l'un des premiers évêques de Rome connus, Anicet (155-166) que s'opère la prise de conscience de cette divergence entre Églises occidentales et orientales. L'un des successeurs d'Anicet, Victor (189-199) tentera d'imposer l'usage romain, ce qui suscitera une vive réaction des évêques d'Asie mineure, dirigés par un certain Polycrate. Irénée de Lyon, lui-même partisan du dimanche, écrira alors à Victor pour lui conseiller la modération : on ne peut excommunier des Églises entières « qui gardent la tradition d'une ancienne coutume »[7] ! Et l'évêque de Lyon rappelle à celui de Rome le précédent de l'accord entre Polycarpe et Anicet.

Quoi qu'il en soit de sa date, comment célébrait-on la Pâque chrétienne à partir des années 160 ? Parmi les « quartodécimans »[8] que mentionne la lettre de Polycrate citée par Eusèbe, figure un certain Méliton, de Sardes. Or il se trouve que nous connaissons, de cet auteur, une *Homélie sur la Pâque* que l'on s'accorde à dater des années 160-170. Cette homélie commente le texte du chapitre 12 de l'Exode, que l'on vient de lire dans l'assemblée. Chaque détail de ce récit fait l'objet d'une lecture allégorique centrée sur la mise à mort de « l'agneau » qu'est Jésus.

5. Nous ne possédons de fait aucun témoignage antérieur. La *Première apologie* de Justin, qui décrit une célébration eucharistique dominicale dans les années 150-160, ne souffle mot d'une fête chrétienne de la Pâque…

6. Cf. *Histoire ecclésiastique*, V, 23-24.

7. Cf. Eusèbe de Césarée, *H.E.*, V, 24, 11.

8. comme on les appellera plus tard : on pourrait dire les « quatorziémistes » : ceux qui s'en tiennent au 14 nisan.

La perspective s'élargit ensuite à l'ensemble de l'Histoire sainte, lue dans la même optique d'une « théologie de la substitution ». Du reste, l'auteur s'en prend avec véhémence au peuple d'Israël, coupable de n'avoir pas su reconnaître l' « accomplissement » des figures présentes dans son propre texte de référence. Une fois de plus, donc, l'antijudaïsme apparaît comme une « violence de proximité », pour ne pas dire « de voisinage »…

On n'en sait pas plus sur cette liturgie pascale, qui devait comporter d'autres éléments que cette lecture de l'Exode. Mais on a le sentiment d'une célébration « synthétique » se déroulant sur une seule soirée : l'auteur ne fait allusion à aucun autre moment de prière, avant ou après celui-là.

Il en va exactement de même dans l'Homélie sur la Pâque qui s'inspire de celle (perdue) d'Hippolyte de Rome, et qui date vraisemblablement du IVe siècle [9]. L'auteur se livre lui aussi à un commentaire allégorique de Ex 12,1-15 ; 43-49. En finale, il évoque synthétiquement l' « accomplissement » de ces figures par Jésus Christ, depuis son dernier repas jusqu'à son ascension (§§ 49-61).

Revenons-en à la question de la date, pour évoquer un nouveau conflit, suscité par une difficulté qu'entraînait l'adoption du comput juif : c'est qu'en raison de la non-coïncidence entre année lunaire et année solaire, le 14 nisan pouvait tomber avant l'équinoxe de printemps. Que l'on ait adopté une pratique quartodécimane ou dominicale pour la Pâque, l'écart pouvait dès lors atteindre un mois, selon que l'on suivait le comput juif ou que l'on reportait « le 14 » à la lunaison suivante, celle d'après l'équinoxe [10]. Dès la fin du IIIe siècle, Anatole de Laodicée avait attiré l'attention sur ce problème, en plaidant pour que la fête chrétienne tombe toujours après l'équinoxe de printemps[11].

La question a été abordée lors du Concile de Nicée. Et cette assemblée est parvenue à un consensus, puisque dans la lettre qu'ils envoient aux Égyptiens, les évêques déclarent : « Nous vous annonçons la bonne nouvelle de l'accord réalisé sur la sainte Pâque, parce que grâce à vos prières cette question aussi a été réglée : tous les frères de l'Orient, qui auparavant célébraient avec les Juifs, seront fidèles à célébrer désormais la Pâque en accord avec les Romains, avec vous et avec nous tous qui le faisions depuis le début avec vous » [12].

9. Cf. Sources Chrétiennes n° 27.

10. Sur le détail de ces questions de comput, cf. V. Grumel, « Le problème de la date pascale aux IIIe et IVe siècles » *in* R.Ét.Byz. 18 (1960) p.163-178.

11. Cf. Eusèbe, *H.E.*, VII, 32, 14-19.

12. Texte grec et traduction française *in* G. Alberigo *et alii*, *Les conciles œcuméniques* (2 t. en 3 vol.), Cerf, 1994 –t.2, 1, p.62-63.

Il semble donc que l'accord (théorique, comme nous allons le voir) visait à célébrer la fête de Pâques le premier dimanche qui suivait la première lune après l'équinoxe de printemps – ce qui aujourd'hui encore constitue la base du calcul [13].

13. Reste à savoir où placer l'équinoxe… Et c'est cette nouvelle divergence qui explique l'écart entre la date des catholiques et celle des Orthodoxes.

Dans sa lettre sur le Concile de Nicée, l'empereur Constantin se félicite de cette décision, dont il souligne explicitement l'aspect « antijuif » [14]. Il en va de même dans les *Constitutions apostoliques*, compilées en 380, et qui font parler en ces termes les apôtres eux-mêmes : « Ainsi donc, frères, vous qui avez été rachetés par le *sang précieux* [cf. 1 Pi 1,19] du Christ, vous devez célébrer avec exactitude et grand soin le jour de la Pâque, après l'équinoxe, pour ne pas commémorer deux fois par an l'unique Passion, mais une seule fois par an celui qui n'est mort qu'une seule fois, sans plus vous préoccuper de célébrer la fête avec les Juifs. Car désormais il n'y a plus rien de commun entre vous et eux »[15].

14. Texte *in* Eusèbe de Césarée, *Vit. Const.* III, 18 –P.G. 20, col.1076 A.

15. *C.A.* V, 17, 1-2.

Mais cette décision a-t-elle été unanimement reçue ? On peut en douter quand on lit chez Épiphane de Salamine ce qui concerne les « Audiens », disciples d'un certain Audius, qui auraient refusé explicitement de se plier à cette pratique, et seraient restés quant à eux résolument quartodécimans (cf. *Pan.*, § 70). Du reste, sans aller jusqu'à ces groupes « hérétiques », une lecture attentive d'un texte réputé « orthodoxe » comme l'exposé d'Aphraate sur la Pâque (*Dem.* 12) – un texte qui commence encore une fois par une lecture allégorique d'Ex 12 – laisse penser que la pratique quartodécimane était encore en vigueur chez les chrétiens de Mésopotamie dans la première moitié du IVe siècle…

La diffusion du modèle de célébration dominicale de la Pâque allait favoriser d'autres acquisitions : celle du triduum pascal ; de la « Semaine sainte » s'ouvrant par le dimanche des Rameaux ; du Carême et de la cinquantaine post-pascale close par la célébration de la Pentecôte. Bien des textes de la fin du IVe siècle (*Constitutions apostoliques*, *Journal de voyage* d'Égérie, Catéchèses mystagogiques, etc.) témoignent de la mise en place de ce dispositif, par lequel l'Église chrétienne bâtit son temps liturgique en remployant pour une part des matériaux hérités de la Synagogue.

Le triduum pascal aujourd'hui

Dans la liturgie catholique du triduum pascal, que reste-t-il aujourd'hui de cet héritage ?

De toute évidence, la chronologie liturgique se modèle sur celle du récit évangélique, dont elle harmonise les éventuelles discordances : ce sont les événements vécus par Jésus dans les dernières heures de son existence terrestre qui occupent le devant de la scène. Mais cette trame fondamentale laisse subsister bien d'autres fils. C'est ainsi que le récit de l'Exode reste présent, du Jeudi-saint (première lecture de la Célébration de la Cène du Seigneur : Ex 12,1-8, 11-14) à la Vigile pascale (troisième des sept lectures de l'Ancien testament : Ex 14,15-15,1).

La chronologie liturgique se modèle sur celle du récit évangélique, dont elle harmonise les éventuelles discordances

En outre, la Cène du Jeudi-saint, eucharistie « majeure » de l'année liturgique chrétienne, garde mémoire du repas pascal juif. Les synoptiques font coïncider explicitement ces deux événements (cf. Mt 26,17-19 et // ; et en outre Mc 14,26 et Lc 22,15-16). Le quatrième évangile adopte une autre chronologie, mais la péricope qui en est lue s'ouvre par cette formule déjà citée : « Jésus, sachant que l'heure était venue qu'il *passe* de ce monde vers le Père » (Jn 13,1)…

En accentuant comme elle le fait durant le triduum l'aspect dramatique de la Passion et de la mort de Jésus, la liturgie latine pouvait difficilement conserver dans ce contexte la lecture du Cantique des cantiques [16]. De fait, le seul « rouleau » qu'elle fasse entendre, durant l'office des Ténèbres de ces trois jours, est celui des Lamentations de Jérémie – qui a donné lieu, dans l'histoire de la musique, aux chefs-d'œuvre que l'on sait. Comme je l'ai indiqué, ce rouleau est attribué dans la liturgie juive à la fête de *Tishah be-Av*. Que commémore-t-on ce jour-là ? La destruction du premier Temple par les armées de Babylone, et celle du deuxième Temple par les légions romaines – la tradition juive faisant coïncider ces deux dates.

Y aurait-il ainsi, dans notre liturgie, un écho indirect de cet événement ? De façon explicite, ce n'est pas la destruction du Temple que nous pleurons, mais celle du corps de Jésus. Cepen-

16. Ce texte reste d'ailleurs le grand absent du lectionnaire catholique. On n'en trouve des extraits que le 21 décembre (première lecture au choix) et, dans le sanctoral, aux fêtes de sainte Scholastique (10 février) et de sainte Marie Madeleine (22 juillet) – ce qui corrobore notre hypothèse sur le récit de sa rencontre avec le Ressuscité. Mais on aurait pu imaginer que la lecture du Cantique prenne place, par exemple, durant l'octave de Pâques…

dant, c'est bien en annonçant la chute et le relèvement de l'édifice que « celui-ci parlait du Temple de son corps » (Jn 2,21)…

Mais au-delà de l'inventaire de ces vestiges, le peuple de Dieu de la nouvelle Alliance est invité chaque année, à l'instar du peuple d'Israël, à commémorer sa libération : ceux qui étaient « soumis à l'esclavage par la crainte de la mort » (cf. He 2,15) fêtent en effet la résurrection de Jésus, qui les en « affranchit » (*ibid.*). Ils mettent ainsi leurs pas dans ceux des Hébreux quittant la « maison de servitude » pour se diriger vers la Terre promise. Comme le dit Paul, « ces choses leur sont arrivées de façon typologique et ont été écrites pour notre instruction » (1 Co 10,11), tant il est vrai que nous n'avons pas d'autre ascendance spirituelle : « à propos de Sion il sera dit : tout un chacun est né en elle » (Ps 86-87,5)…

Dominique CERBELAUD

Étienne RENAUD

Le Père Étienne RENAUD, ancien supérieur des Missionnaires d'Afrique, est professeur à l'Institut de sciences et théologie des religions (ISTR) et responsable du Service des relations avec l'islam (SRI) à Marseille.

Le paradis musulman

Le Coran abonde en descriptions sur les beautés et les joies qui attendent, comme une récompense, ceux qui auront suivi le chemin de Dieu. Il y a là une caractéristique fondamentale de l'eschatologie musulmane.

Un riche vocabulaire

On ne trouve pas moins de sept mots pour décrire et désigner le paradis. Le premier n'est autre que *firdaws* qui provient du grec *paradisios*, lui-même issu du persan. Le mot Éden, que l'on trouve déjà dans la Bible, est toujours en lien dans le Coran avec le paradis promis aux croyants et non le paradis terrestre. Il est toujours associé à la notion de jardin: ce mot, utilisé au singulier (*janna*), comme au pluriel (*jannât*), revient dans le Coran une bonne soixantaine de fois et toujours dans les sourates médinoises, c'est-à-dire dans la deuxième période de la prédication du Prophète. Parfois, on trouve des précisions sur ces jardins: ce sont des « jardins des délices », des « jardins du refuge ». Ailleurs, pour désigner le paradis, on utilise aussi le mot « demeure de la paix », « demeure de la majesté ».

Une description imagée

De très nombreuses sourates évoquent les délices du paradis, presque toujours en contraste avec les affres de l'enfer. Ainsi, à titre d'exemple, les sourates 55, 56, 83, etc. Les jardins du paradis sont situés très haut: « Il (le croyant) jouira d'une vie agréable dans un jardin situé très haut et dont les fruits sont à portée de la main » (69, 21 - 23). Ces jardins seront ceints de murs et ouverts par une ou plusieurs portes: « une forte muraille percée d'une porte sera dressée: à l'intérieur se trouve la miséricorde, tandis qu'à l'extérieur, juste en face, se trouve le châtiment » (57, 13). Ou encore « un beau lieu de retour est destiné à ceux qui craignent Dieu: le jardin d'Éden dont les portes leur seront ouvertes » (38, 49 - 50).

L'eau y sera partout en abondance : « voici la description du jardin promis à ceux qui craignent Dieu : il y aura là des fleuves dont l'eau est incorruptible, des fleuves de lait au goût inaltérable, des fleuves de vin, délices de ceux qui en boivent, des fleuves de miel purifié » (47, 15). De multiples sources jailliront de toutes parts, certaines ayant même des noms propres (*salsabil*, *tasnîm*).

Les jardins du paradis sont ombragés et fleuris : « tel est le jardin promis à ceux qui craignent Dieu : les ruisseaux y coulent, les fruits et les ombrages sont perpétuels » (13, 35). « Les croyants qui auront accompli des œuvres bonnes seront dans les parterres fleuris des jardins. Ils obtiendront, auprès de leur Seigneur, tout ce qu'ils voudront » (42, 22). Merveille des merveilles, parmi les multiples espèces d'arbres on trouvera même des « jujubiers sans épines » (56, 28 - 29). On reconnaît là le fantasme du nomade rêvant de l'oasis après la marche au désert sous le soleil brûlant.

Mais la description du paradis va beaucoup plus loin dans les détails. Il y aura bien sûr de grands festins, une nourriture raffinée et abondante. Qui plus est, de charmantes créatures aux yeux noirs - il s'agit des fameuses *houris* dont parle Saint Éphrem - seront là pour tenir compagnie : « voici que nous leur donnerons pour épouses des *houris* aux grands yeux » (44, 54). Il y aura même de beaux éphèbes au service des habitants du paradis : « Ils circuleront parmi eux, semblables à des perles cachées » (52, 24). Notons en passant qu'il s'agit là de plaisirs plutôt masculins.

Mais la description ne s'arrête pas là. Elle parle aussi du mobilier des chambres du paradis, des vêtements de brocart que porteront les élus, bien sûr à dominante verte. Bref, comme on peut le voir, il s'agit là de jouissance des biens créés. On est dans la ligne du bonheur terrestre porté à son maximum.

Bien sûr, les théologiens ont discuté pour savoir s'il s'agissait de joies matérielles, sensibles ou si c'était plutôt une description figurée. La plupart affirment la réalité concrète de ces joies, tout en prenant soin de les déclarer d'un autre ordre, « sans comment ».

Le développement de la tradition

Jusqu'à présent, nous sommes restés dans les descriptions coraniques déjà fort abondantes. La tradition s'est plu à aller encore plus loin et ajouter un certain nombre de détails, mais toujours dans la même veine.

Et, concernant cette tradition, il est important de mentionner un événement célébré chaque année par l'islam. Il s'agit d'une expérience spirituelle et même mystique faite par le Prophète, qui serait allé de la Mekke jusqu'à Jérusalem et serait monté jusqu'au ciel, porté par une créature ailée du nom de Bouraq. Ce voyage mystique porte le nom de *mi'râj*, il

y est fait allusion dans la sourate 17 qui s'intitule précisément « le voyage nocturne ». On en trouve également trace dans la sourate 53. Le prophète aurait ainsi accédé au septième ciel, apercevant au passage les diverses demeures de l'enfer et du paradis, et rencontrant les divers prophètes. Le grand traditionaliste Tabari s'appuyant sur des traditions persanes, en a donné un récit détaillé. Chose intéressante, il semblerait que Dante se soit inspiré de ce récit pour composer *la Divine Comédie*.

Et Dieu ?

Les descriptions que nous avons évoquées ne parlent pas vraiment de Dieu. Seuls, quelques versets sporadiques permettent de corriger ce manque. Parmi eux, il en est un qui a fait couler beaucoup d'encre : c'est le verset 23 de la sourate 75 qui s'intitule « la résurrection ». Ce verset déclare : « ce jour-là, il y aura des visages resplendissants qui regarderont leur Seigneur ». Il s'agirait donc là de la vision de Dieu, une notion qui a beaucoup intrigué les théologiens, au point que certains rationalistes, au prix d'une acrobatie grammaticale, ont songé à traduire : « ils verront les merveilles de leur Seigneur ». En effet, comment des yeux humains peuvent-ils contempler celui qui est Transcendant, le Tout Autre sur lequel la théologie musulmane insiste tant ? Mais la majorité des commentateurs se range à la traduction littérale et parle bien d'une vision de Dieu.

Cependant, en tout état de cause, cette vision reste intermittente. Qui plus est, elle peut être considérée comme un « surcroît » des jouissances sensibles, comme le notent les commentateurs de la sourate 10, 26 : « à ceux qui agissent en bien est réservée la meilleure récompense et même davantage ». Dans le même sens, il est intéressant de citer le verset 9, 72 : « aux croyants et aux croyantes, Dieu a promis des jardins sous lesquels coulent des ruisseaux, auxquels ils demeurent éternellement, et des demeures excellentes, au jardin d'Éden. Et la satisfaction de Dieu est plus grande encore et c'est là l'énorme succès ». Le mot « satisfaction » traduit l'arabe *ridwân*, un mot exclusivement réservé à Dieu. D'une certaine façon, on peut parler d'un bonheur sous le regard satisfait de Dieu.

A contrario, l'islam n'a pas insisté sur ce que la tradition chrétienne appelle la peine du dam, c'est-à-dire la privation de la vision de Dieu, qui ne serait autre que l'enfer.

Massignon, commentant cette notion tant discutée de vision de Dieu, constate qu'il s'agit pour l'islam d'une vision « spectaculaire » et non « transformante » comme le conçoit la théologie chrétienne. Nous sommes très loin de l'affirmation si fondamentale de la première lettre de Saint Jean : « nous Lui serons semblables, car nous Le verrons tel qu'Il est ». De plus, en islam, la vie éternelle est exclusivement réservée pour l'au-delà : elle n'est pas déjà commencée, comme le conçoit la théologie chrétienne.

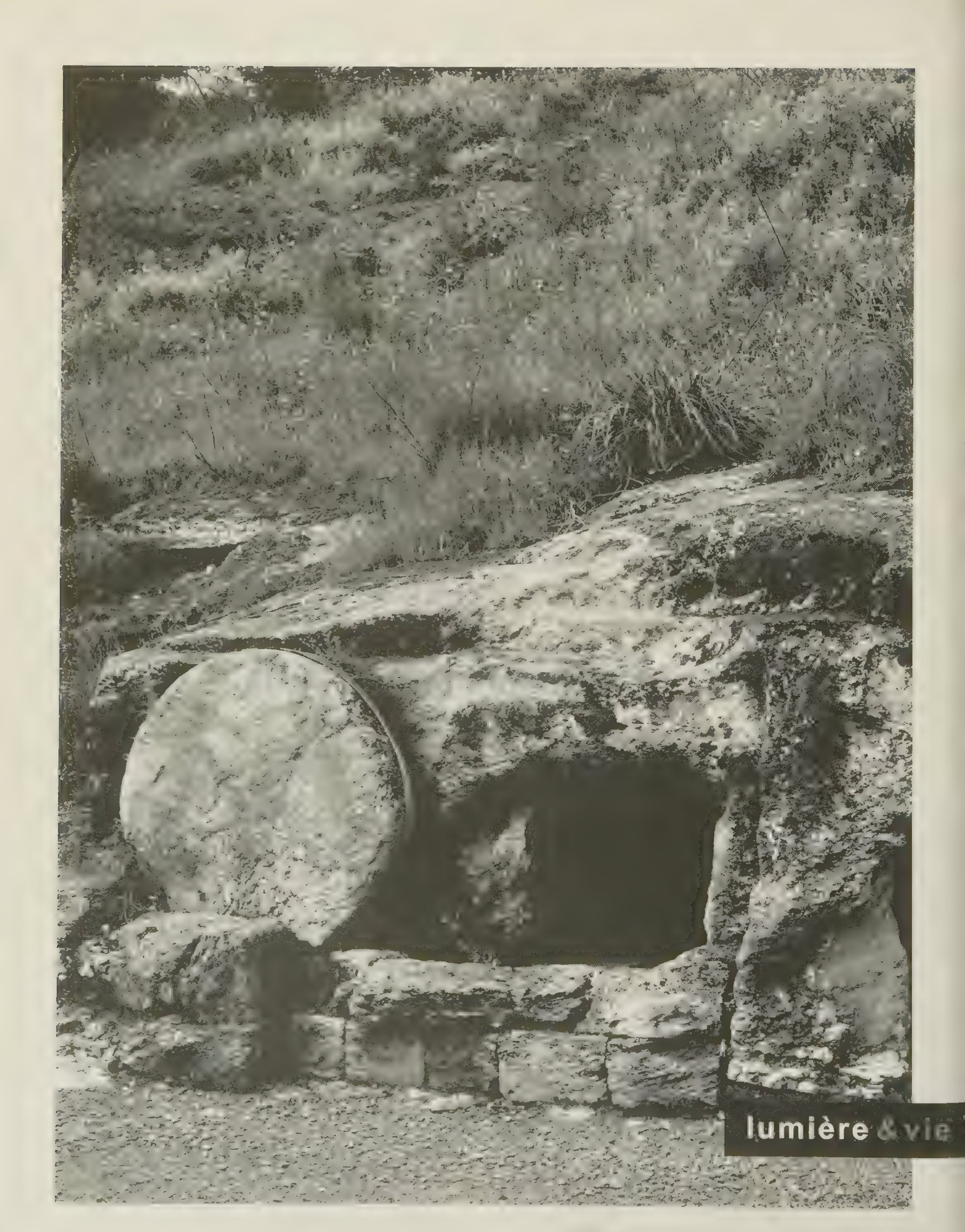
En fait, d'une certaine façon, on peut dire que pour l'islam classique, Dieu reste assez largement extérieur à la vie des gens du paradis, un paradis conçu comme une récompense et non comme un accomplissement.

Il en va tout autrement de la tradition soufie laquelle, à la suite de Hallâj, place la rencontre de Dieu comme le sommet de la béatitude, à l'instar de la conception chrétienne. On peut évoquer par exemple la célèbre Râbi'a, une mystique de Bagdad du VIIIème siècle, qui ne voulait pas servir Dieu pour être récompensée, mais bien parce que Lui seul est digne d'être aimé.

Ainsi déclarait-elle : « Mon Dieu, tout le bien que tu as décrété pour moi en ce monde, donne-le à Tes ennemis. Tout ce que Tu as décrété pour moi dans le paradis, donne-le à Tes amis. Moi, je ne cherche que Toi seul. Si je T'ai adoré par crainte de l'enfer, brûle-moi de son feu. Si c'est par désir du paradis, interdis-le-moi. Mais si je ne T'ai adoré que pour Toi, alors ne m'interdis pas de voir Ta face ».

À sa suite, le grand théologien Ghazali met au premier plan les joies spirituelles et voit leur point culminant dans la vision spirituelle de Dieu, non pour jouir de Lui mais pour être pleinement « agréé » de Lui.

Étienne RENAUD


lumière & vie

Bernard SESBOÜÉ est jésuite, il est professeur émérite au Centre Sèvres. Il est l'auteur de nombreux ouvrages, en particulier sur la christologie, tels que *Jésus-Christ l'unique Médiateur. Essai sur la Rédemption et le salut* (Desclée, 1991), *Jésus-Christ à l'image des hommes* (DdB, 1997), *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la Christologie de Chalcédoine* (Desclée, 2000).

Bernard SESBOÜÉ

Le Christ est-il vraiment ressuscité ?

Pour répondre à cette question, l'auteur choisit de présenter d'abord la distinction devenue classique entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, parce qu'elle est le cadre de pensée où se pose aujourd'hui la question de l'historicité de la résurrection de Jésus (NdlR).

Dans le but de mettre un peu d'ordre dans un problème extrêmement complexe, cet article procèdera en une suite de propositions, chacune exprimant une seule idée majeure. Si la chose est nécessaire, telle ou telle proposition donnera lieu à un petit texte d'explication. Ce genre littéraire peut apparaître un peu austère, mais il se veut pédagogique.

I. Jésus de l'histoire et Christ de la foi.

1. **La question d'une distance possible entre le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire** ne s'est pas posée avant les Temps modernes et plus précisément le XVIII[e] siècle. Les évangiles et le Nouveau Testament avaient rendu témoignage sur Jésus, reconnu comme Christ et Seigneur. Les croyants vivaient en continuité spontanée avec ces témoignages et les événements dont ils rendaient compte, dans la certitude indiscutée qu'ils étaient

← Un tombeau vide à la sortie de Jérusalem.

authentiques. L'événement du salut était bien un événement historique reconnu dans la foi et réalisé par Dieu dans l'histoire.

2. **Cette situation originelle a profondément changé** avec les Temps modernes et depuis le XVIIIe siècle. La culture qui s'est développée au temps des Lumières est devenue éminemment critique. Elle voulait vérifier toute chose de manière rationnelle et « scientifique ». L'histoire devenait à son tour une science. Un grand mouvement de recherche sur la vie de Jésus traversa alors le XIXe siècle de Reimarus (1788) à Wrede (1904), mouvement dont Albert Schweitzer, le futur médecin des lépreux à Lambaréné, fit un bilan très négatif en 1906.

Cette recherche sur la vie de Jésus était grevée de plusieurs données négatives : une mentalité de soupçon anti-dogmatique qui voulait opposer au visage, jugé arbitraire, du Christ donné par les Églises, l'image du « vrai Jésus », telle qu'elle ressortait de l'histoire étudiée de manière critique ; un présupposé « positiviste », ne retenant que la matérialité des faits capables d'être prouvés, et considérant que tous les traits surnaturels des évangiles devaient être rangés du côté du mythe ; des résultats historiques encore sujets à caution, dont beaucoup seront révisés au XXe siècle ; un phénomène de projection, qui éclairait le visage de Jésus a la lumière des valeurs humaines des sociétés occidentales modernes Albert Schweizer a pu ainsi écrire que ces vies de Jésus nous renseignaient plus sur leurs auteurs que sur Jésus lui-même et même qu'il était désormais impossible d'écrire une vie de Jésus. Deux noms dominent cette recherche du XIXe siècle : David-Frédéric Strauss (1835) en Allemagne et Ernest Renan (1863) en France.

L'historien investit dans sa recherche l'univers des valeurs qui l'habite, ce qui affecte aussi bien l'incroyant que le croyant.

3. **La recherche sur la vie de Jésus s'intensifia cependant au XXe siècle**, avec des méthodes plus affinées et la prise de conscience du fait que tout historien investit sa « précompréhension », c'est-à-dire l'univers des jugements et des valeurs qui l'habite, dans le contenu de sa recherche. Cette donnée affecte aussi bien l'incroyant que le croyant. Le premier n'a pas de supériorité sur le second, car l'objectivité pure est impossible en histoire.

Il est courant de distinguer trois époques successives de cette recherche, sous le nom de trois « quêtes du Jésus historique ».

Première quête : Rudolf **Bultmann** (1884-1976), exégète et théologien luthérien allemand, s'inscrivait dans un pessimisme radical : nous ne savons pratiquement rien du Jésus de l'histoire, sinon qu'il a existé, qu'il a été baptisé par Jean Baptiste et qu'il est mort sur la croix. Tout le reste est du roman. Jésus n'est finalement qu'un nom de code qui désigne le message religieux annoncé par les apôtres après la résurrection. Il est impossible de remonter au delà. Mais cette conclusion est sans importance, car ce qui intéresse la foi, c'est l'ensemble des pensées qui appartiennent au témoignage des évangiles. Cette thèse apparut dominante au milieu du XXe siècle chez les protestants.

Deuxième quête : En 1953, Ernst **Käsemann**, luthérien lui aussi et même ancien élève de Bultmann, contredit son maître en s'étonnant de la place donnée par les évangélistes à la vie prépascale de Jésus dont ils font un récit presque continu. Cela veut dire que la christologie ne repose pas sur le seul témoignage du ressuscité et que la vie de Jésus appartient au témoignage de la foi. Si Bultmann avait raison, il aurait suffi de retenir uniquement des paroles de Jésus. Ceci nous renvoie à la solidarité infrangible entre la vie du Nazaréen et la gloire du ressuscité. On pourra dire dans le même sens que l'identité entre le Jésus prépascal et le ressuscité glorifié est l'article qui fait tenir ou tomber la christologie. Cette perspective a été largement reprise par les théologiens catholiques.

Troisième quête : Elle nous vient des États-Unis à la fin du XXe siècle. Elle met en relief la Judaïté de Jésus, prédicateur itinérant et maître de sagesse. Mais elle s'intéresse peu à l'événement pascal.

4. **Il est important de distinguer le *Jésus de l'histoire* du *Jésus historique*.** Le premier est le Jésus concret, celui qui a vécu, enseigné, fait des miracles en Palestine et est mort sur la croix. Par définition, il est infiniment riche et échappe largement à toute recherche historique. Le second est celui que la science historique essaie de restituer avec ses méthodes propres, qui est beaucoup plus pauvre et réduit que le premier. Cependant, si une vie de

Jésus au sens moderne de ce terme demeure impossible, nous disposons de données historiques suffisamment précises pour nous faire une idée fondée et crédible du portait de Jésus avant Pâques. Un certain nombre de critères sérieux permettent d'arriver à des conclusions valables.

Par exemple, il est reconnu aujourd'hui par la recherche que Jésus a exprimé de son vivant plusieurs grandes « prétentions » - le mot est ici entendu au sens positif - : prétention de pardonner les péchés, qui n'appartient qu'à Dieu seul ; prétention de « corriger » la loi de Moïse, qui était reçue comme la parole même de Dieu (cf. Mt 5 et 19,4-9) ; prétention de demander de tout quitter pour le suivre ; enfin et surtout prétention filiale : Jésus se présente comme « le Fils » par rapport au Dieu unique qu'il appelle Abba (papa) ; enfin Jésus s'est nommé lui-même le « Fils de l'homme », figure céleste remontant au livre de Daniel et figure de la manifestation divine à la fin des temps (Mc 14,61-62).

5. **La recherche du Jésus historique, avec ses limites inévitables, demeure nécessaire à la foi.** Car il appartient en propre au message chrétien d'annoncer une intervention de Dieu dans notre histoire concrète et non dans un temps ou dans un lieu mythique. S'il en est ainsi, il doit y avoir des traces suffisamment précises du passage dans notre histoire de Jésus de Nazareth, proclamé Seigneur et Fils de Dieu. L'histoire en ce sens appartient à la foi.

Le sens du message de Jésus n'est pas le même, s'il repose sur une histoire réelle ou s'il n'est qu'un ensemble de discours sans lien avec cette histoire. « Le Verbe s'est fait chair », dit saint Jean, c'est-à-dire un être d'histoire, et ce n'est pas l'histoire qui s'est résolue en une simple parole.

6. **Cependant l'histoire ne peut pas prétendre donner ni le fondement ni la preuve de la foi.** Par hypothèse, l'intervention de Dieu dans l'histoire reste toujours transcendante à cette histoire. L'enfermer dans des preuves simplement humaines serait la réduire à un simple constat et finalement la renier. Notre foi ne repose pas sur l'histoire. Elle est le fruit d'une rencontre avec la personne du Christ, rencontre transmise et permise par le témoignage de

l'Église. D'autre part, il est vrai que bien des enseignements de la foi ne peuvent prétendre à une confirmation par l'histoire.

7. **Le vrai rapport entre l'histoire et la foi s'exprime avec la catégorie de *signe*, terme évangélique.** La question est pour nous de vérifier si les signes incontestablement posés dans l'histoire viennent en confirmation et en soutien du message de la foi. En d'autres termes, les données de l'histoire sont-elles capables de porter le témoignage de la foi avec cohérence ? Le visage de Jésus qui transparaît de l'histoire est-il en harmonie avec celui du Christ proclamé dans la foi ? Est-il raisonnable au regard de l'histoire de mettre sa foi en cette personne ?

Notre foi ne repose pas sur l'histoire. Elle est le fruit d'une rencontre avec la personne du Christ.

Les signes et les miracles accomplis par Jésus au cours de sa vie publique font de toute son existence un grand *signe,* manifesté dans le langage de la condition humaine, de son identité mystérieuse et transcendante.

II. L'historicité de la résurrection

La résurrection est-elle un événement historique ? À cette question il faut répondre paradoxalement à la fois non et oui.

8. **Non d'abord.** En effet, seuls les événements totalement inscrits dans la continuité de l'histoire humaine peuvent être l'objet d'une enquête menée par la science historique. Or la résurrection est l'annonce d'un événement qui franchit les limites de l'histoire. Le ressuscité ne retourne pas à l'état de sa vie antérieure. Il est « glorifié », c'est-à-dire qu'il a subi une transformation radicale avec son entrée dans le monde de la gloire de Dieu. Il est devenu un corps spirituel – contradiction apparente pour nous – qui échappe à toute constatation empirique. Il échappe donc à la compétence et au domaine de la science historique. Sa résurrection est un événement réel ; ce n'est pas un événement historique.

Quand Pierre proclame : « Ce Jésus [que vous aviez crucifié], Dieu l'a ressuscité, nous en sommes témoins » (Ac 2,32), il propose un témoignage rendu dans la foi à un événement arrivé dans

l'histoire. Quand je dis : « Jésus est ressuscité d'entre les morts », je ne fais pas un constat historique, je fais un acte de foi. À partir d'un certain nombre d'indices historiques qui me sont apparus crédibles, je passe à un autre niveau, celui d'un jugement libre et aidé par la grâce de Dieu : je crois qu'il est ressuscité. Dans le Credo, le verbe principal qui mène jusqu'à l'affirmation de la résurrection est le verbe « je crois ».

9. **Oui ensuite.** La résurrection ne m'est pas annoncée dans le temps mythique du « Il était une fois… ». Elle est arrivée en un lieu précis, Jérusalem, et en un temps non moins précis de l'histoire, au temps du procurateur Ponce Pilate en Judée et de l'empereur Tibère à Rome. Ces repères historiques sont bien réels. L'événement a été attesté de deux manières : par le témoignage rendu à son tombeau qui a été trouvé ouvert et vide et par les apparitions de Jésus à ses disciples, c'est-à-dire à ceux qui avaient vécu avec lui et qui donc étaient capables de le *re-connaître*. Le croyant n'est donc pas dépourvu de signes historiques pour justifier sa foi au regard de sa raison.

Le croyant n'est donc pas dépourvu de signes historiques pour justifier sa foi au regard de sa raison.

Le témoignage du tombeau vide est purement négatif. À lui seul il ne pourrait suffire. L'explication la plus simple, et d'ailleurs propagée dans le monde juif de l'époque, revient à dire que les disciples sont venus dérober son corps. Au plan empirique, la résurrection ne peut se signifier que par une disparition. Signe modeste et discret, qui a une importance capitale, puisqu'il atteste que notre univers est ouvert à l'action transcendante de Dieu et qu'il annonce le renversement radical de notre cosmos à la fin des temps.

Étant donnée la solidarité du corps et de l'âme dans la constitution du sujet humain pour l'anthropologie juive, le message de la résurrection de Jésus n'aurait pas tenu une heure à Jérusalem si quelqu'un avait pu faire la preuve de la présence de son corps au tombeau (W. Pannenberg). La disparition du corps au tombeau est le signe indispensable de la continuité entre son existence d'avant Pâques et de son existence de ressuscité, au sein d'une discontinuité radicale.

10. **Les apparitions de Jésus et la conversion des disciples:** Les disciples sont passés de leur désespérance et de leur dispersion le soir du vendredi saint à leur foi au ressuscité au matin de Pâques. Pour cela, ils ont parcouru un chemin de conversion. Les témoignages évangéliques soulignent leur incrédulité initiale et relativement persistante. Jésus doit multiplier les moyens de se faire reconnaître: la lecture des Écritures et des prophéties le concernant; les gestes familiers de la vie commune qui le révèlent, comme la fraction du pain, le spectacle de son corps crucifié. Leur cœur s'ouvre alors comme celui des disciples d'Emmaüs. En ce sens Jésus est ressuscité dans leur cœur au terme d'une expérience unique de sa présence qui leur a permis d'annoncer qu'ils ont vu Jésus. L'événement de la résurrection de Jésus s'est redoublé dans l'événement de la foi de la communauté des Onze qui vient désormais d'une foi ressuscitée. La résurrection de Jésus deviendra alors le cœur de leur proclamation du message chrétien.

Il doit en être de même pour nous dans notre foi aux témoignages évangéliques et aux témoignages discrets d'une forme de résurrection déjà présente dans la vie de l'Église.

11. **De quel corps s'agit-il dans la résurrection de Jésus** et donc dans toute résurrection corporelle? Le corps est ici entendu comme le lieu concret de l'existence humaine. Matériellement situé dans l'espace, il est ce en quoi et par quoi l'homme reçoit et vit une existence personnelle, exerce sa liberté dans son rapport à lui-même, aux autres, au monde et à Dieu. C'est en effet par son corps que l'homme entre en communication avec les autres et avec lui-même, qu'il aime, souffre physiquement et moralement, travaille, éprouve joie et plaisir. Également situé dans le temps, le corps de l'homme devient une histoire: en lui se récapitule notre histoire individuelle à mesure que nous la vivons.

Notre corps humain ne saurait donc être ramené ni à des éléments physico-chimiques, ni à une réalité organique et biologique, ni à des réactions animales. Notre corps est un *corps parlant*: notre corps, c'est nous mêmes. Cette conception correspond à ce que l'évangile de Jean appelle la chair, c'est-à-dire tout l'homme considéré dans sa condition historique, concrète et limitée, vulnérable et fragile. C'est ainsi que le Verbe s'est fait

chair (Jn 1,12) et que le Symbole des apôtres mentionne « la résurrection de la chair ». Jésus a assumé dans sa propre personne la même humanité charnelle que nous.

12. Ce qui vient d'être dit sur le corps ressuscité correspond exactement à **l'annonce de Paul aux Corinthiens**, des Grecs qui avaient beaucoup de mal à croire en la résurrection de Jésus :

« Comment les morts ressuscitent-ils ? Avec quel corps reviennent-ils ? [...] Ce que tu sèmes n'est pas la plante qui doit naître, mais un grain nu, de blé ou d'autre chose. Puis Dieu lui donne un corps, comme il le veut et à chaque semence de façon particulière. Aucune chair n'est identique à une autre ; il y a une différence entre celle des hommes, des bêtes, des oiseaux et des poissons. [...] Il en est ainsi pour la résurrection des morts : semé corruptible, le corps ressuscite incorruptible ; semé méprisable, il ressuscite éclatant de gloire ; semé dans la faiblesse, il ressuscite plein de force. Semé corps animal, il ressuscite corps spirituel. [...] Et de même que nous avons été à l'image de l'homme terrestre, nous serons aussi à l'image de l'homme céleste » (1 Co 15, 35-49).

Paul illustre sa démonstration par l'exemple de la vie des plantes dont les semences disparaissent dans la terre pour donner place à un épi surabondant. C'est la belle parabole du « Si le grain ne meurt,... ». Comme il ignore le processus de la germination, il s'agit pour lui d'un véritable miracle, qui est le signe de la toute puissance de Dieu, capable du miracle encore plus grand de la résurrection. Il en profite pour souligner fortement la discontinuité entre l'état fragile et mortel du corps initial et l'état glorieux du corps spirituel, décrit à l'aide de quelques adjectifs, mais en fait irreprésentable. Même au cours des apparitions, les disciples n'ont pas pénétré dans le monde de la résurrection. Ils ont été bénéficiaires d'une manifestation sensible mais reçue dans la foi.

13. **Jésus est ressuscité pour nous et pour notre salut**. S'il est vrai qu'il est mort pour nous, il est non moins vrai qu'il est « ressuscité pour notre justification » (Rm 4,25). Par le combat qu'il a librement mené pour nous, le crucifié est devenu le ressuscité. Il nous a donné en lui-même l'image concrète du salut qui nous

est promis : plénitude de la vie dans un monde d'amour. Tel il est ressuscité, tels nous ressusciterons.

Vraiment homme, vraiment Dieu, un seul et le même

14. Si Jésus est ***vraiment homme***, authentiquement incarné dans notre histoire, il doit être justiciable d'un accès proprement historique. Plus généralement il tombe sous le coup de toutes les sciences de l'homme.

Si Jésus est ***vraiment Dieu***, il ne peut être reconnu comme tel que par la foi. Sa divinité ne saurait être l'objet d'un constat empirique ou d'une conclusion scientifique. La preuve de l'intervention de Dieu est d'un autre ordre. Dieu y interpelle librement notre liberté en nous communiquant sa grâce.

Si enfin Jésus est ***un seul et le même*** dans sa divinité et son humanité pour accomplir notre salut, alors la foi et l'histoire doivent en nous s'articuler dans une démarche unique : la décision de la foi est le principe organisateur des données de l'histoire, totalement respectées dans le cadre d'une foi raisonnable et humaine.

Bernard SESBOÜÉ

Dominique CHARLES

Dominique CHARLES est dominicain. Médecin, bibliste, il enseigne au Centre théologique de Meylan (Grenoble). Il a écrit plusieurs articles dans la *Revue d'éthique et de théologie morale*. Il est membre du comité de rédaction de *Lumière & Vie* depuis 2010.

La Pâque de Paul

La rencontre du Christ ressuscité sur le chemin de Damas a bouleversé toute l'existence de Paul. C'est à ce moment que le Juif Saul est devenu disciple du Christ. Nous savons l'importance de l'événement car Paul s'y réfère à plusieurs reprises dans ses lettres dont l'authenticité ne fait aucun doute mais aussi parce que Luc, dans les Actes des Apôtres, relate l'événement à trois reprises (Ac 9,1-19 ; 22,4-21 ; 26,9-18).

L'appel à la mission d'apôtre

Il serait plus juste d'ailleurs de parler de la « vocation » plutôt que de la « conversion » de Paul : le Christ l'invite certes à devenir son disciple mais il l'appelle surtout en vue d'une mission. Il s'agit d'un appel personnel, semblable à celui qu'ont entendu tous ceux qui ont suivi Jésus en Galilée et en Judée. C'est en se référant à cet appel que Paul sera amené ensuite à revendiquer le titre d'« apôtre », probablement parce que, n'ayant pas connu le Jésus de l'histoire, on le lui refusait : « Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je pas vu Jésus notre Seigneur ? » (1 Co 9,1) ; « En tout dernier lieu, il m'est apparu à moi aussi, comme à l'avorton. Car je suis le moindre des apôtres ; je ne mérite pas d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu. C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis… » (1 Co 15,8-10).

Ainsi, et comme tous les apôtres qui ont été choisis par Jésus, Paul est un Juif devenu chrétien. En devenant disciple du Christ, a-t-il pour autant renié ses racines juives ? Certainement pas, puisqu'il a reconnu en Jésus le Messie descendant de David qui était attendu en Israël (*cf.* Rm 1,1-3). Le chapitre 9 de l'épître aux Romains (surtout Rm 9,2-5) permet de mesurer le drame intérieur que fut pour Paul la non-reconnaissance de Jésus comme Messie par le plus grand nombre de ses frères israélites. C'est d'ailleurs à partir de sa foi juive et des traditions de ses pères (Ga 1,14) qu'il va exprimer la nouveauté chrétienne dans son activité missionnaire principalement orientée vers les païens. Ses lettres en constituent un beau témoignage.

La connaissance intime du Christ pascal

Le récit que Paul fait lui-même de son appel sur la route de Damas, au début de l'épître aux Galates, est d'une brièveté étonnante. Il s'approprie les mots du prophète Jérémie (Jr 1,5) pour exprimer sa bouleversante rencontre avec le Christ qui sera le point de départ d'une infatigable activité missionnaire : « (...) quand Celui qui, dès le sein maternel, m'a mis à part et appelé par sa grâce daigna révéler en moi son Fils pour que je l'annonce parmi les païens... » (Ga 1,15-16). Paul comprend son « appel » et sa mission dans la ligne des grands prophètes bibliques et il n'hésitera pas à dire que l'Évangile qu'il annonce lui vient directement d'une « révélation de Jésus Christ ».

Sa relation au Christ est ainsi présentée sur le mode de celle des prophètes à la parole de Dieu : il n'a pas reçu l'Évangile par transmission humaine, par enseignement, mais directement de sa rencontre avec le Christ. C'est dans son expérience du Christ pascal rencontré sur le chemin de Damas que s'enracinent la nouveauté de sa vie et son activité missionnaire. C'est bien là ce qui permet de comprendre beaucoup d'affirmations d'une grande force que l'on trouve dans ses lettres, comme celle-ci : « Pour moi, vivre c'est le Christ » (Ph 1,21).

Son expérience spirituelle personnelle et sa rencontre du monde païen qui accueille l'Évangile le conduisent à exprimer la Bonne Nouvelle du Christ à la fois dans des catégories venant du judaïsme (référence aux Écritures et à la tradition orale juive) mais aussi en rupture avec un certain nombre de rites extérieurs du judaïsme, comme la circoncision et les interdits alimentaires (*cf.* Ga 2,16). Pour l'apôtre des nations, en effet, la nouveauté de vie apportée par le Christ concerne avant tout l'intériorité du croyant, qu'il soit Juif ou Païen (voir Rm 3,28-30 ; 9,24). Et si Paul peut écrire qu'« il n'y a plus ni Juif ni Grec » parmi ceux « qui ont été baptisés en Christ » (Ga 3,27-28), c'est parce qu'il est convaincu que tout, même son judaïsme, devient secondaire en regard de « la supériorité de la connaissance du Christ Jésus [son] Seigneur... » (Ph 3,8).

Paul n'a jamais rencontré le Jésus de l'histoire. Il ne cite ou ne se réfère à des paroles du Christ que très rarement dans ses lettres (cf. 1 Co 7,10-11 ; 9,14 ; 11,23-25 ; 1 th 4,15). Aux Corinthiens, il affirme que la connaissance par la foi du Christ ressuscité prime sur la connaissance du Jésus de l'histoire : « Même si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant ce n'est plus ainsi que nous le connaissons » (2 Co 5,16). Et il ajoute quelque chose qui va marquer profondément la réflexion chrétienne : « Si quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle : l'être ancien a disparu, un être nouveau est là » (2 Co 5,17).

En écrivant cela, Paul se réfère à des catégories juives dont il modifie la signification. L'adhésion par la foi au Christ mort et ressuscité conduit à une transformation profonde du cœur de l'homme. Le baptisé devient une « création nouvelle ». On trouve cette même

expression dans les écrits du judaïsme ancien[1] pour désigner le statut du prosélyte qui s'est converti au judaïsme et a reçu la circoncision, mais aussi pour caractériser la situation du croyant juif dont Dieu a pardonné les fautes au moment de Kippour. L'idée de « création nouvelle » comportait, dans le judaïsme, à la fois un oubli du passé et une réconciliation avec Dieu.

Dans la deuxième lettre aux Corinthiens où il reprend cette expression, Paul en renouvelle complètement le sens : par le baptême, le croyant est renouvelé dans la profondeur de son être ; « il est une création nouvelle » et « Dieu le réconcilie avec lui par le Christ » (2 Co 5,18). Selon la pensée de Paul, le chrétien est sujet d'une création nouvelle, non pas en vertu de l'oubli de son passé, mais par le don d'une nouveauté de vie qui le transforme réellement en profondeur ; le rite de la circoncision n'est donc plus du tout nécessaire. Ce qui importe, écrira-t-il de ses propres mains à la fin de l'épître aux Galates, « ce n'est pas d'être circoncis ou incirconcis mais d'être une nouvelle création » (Ga 6,15), voilà ce qui obtient « la paix et la miséricorde » (Ga 6,16).

C'est ici, semble-t-il, qu'il faut situer l'un des points forts de l'enseignement de Paul qui opère une impressionnante intériorisation des enseignements du Deutéronome et des Prophètes[2]. En effet, en Rm 2,25-29 Paul approfondit la notion de « circoncision du cœur » qui apparaît dans le livre du Deutéronome (Dt 10,16 ; 30,6) et chez le prophète Jérémie (Jr 4,4 ; 9,24-25 ; *cf.* 6,10). La nouveauté apportée par le Christ ressuscité atteint donc en profondeur le cœur du croyant : c'est en effet le cœur qui doit être circoncis et pas seulement le prépuce : « c'est ce qui est caché qui fait le Juif, et la circoncision est celle du cœur, qui relève de l'Esprit… » (Rm 2,29). La circoncision du cœur est donc l'œuvre toute intérieure de l'Esprit qui est versé dans le cœur du croyant (Rm 5,5) : la nouveauté de vie du chrétien résulte de la présence de l'Esprit en lui : « Et si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous » (Rm 8,11).

La vie nouvelle dans le Christ

Le statut du croyant au sortir des eaux du baptême est donc radicalement nouveau et correspond à ce qui a été annoncé dans le livre d'Ézéchiel : « Je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau… je mettrai mon Esprit en vous, et je ferai que vous marchiez selon mes lois » (Ez 36,26-27). Et Paul d'exprimer, dans ce qui pourrait bien être une catéchèse baptismale, la nouveauté de vie dans laquelle s'engage le baptisé qui est désormais uni au Christ ressuscité et qui est assuré du soutien de l'Esprit : « Nous avons été

1. Voir Bernard Rey, *Créés dans le Christ Jésus. La créature nouvelle selon saint Paul,* (Lectio Divina, n° 42), Cerf, 1966, pp. 24-29.
2. Stanislas Lyonnet a des pages très suggestives sur ce point. Voir par exemple « La charité plénitude de la Loi », *Études sur l'épître aux Romains,* Rome, 1990, Analecta Biblica, 120, pp. 316-320.

ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle » (Rm 6,4).

Comme Jérémie, Paul emploie souvent le mot « *nomos* » pour désigner la Loi de l'alliance du Sinaï qui a été gravée sur des tables de pierre et qui demeure extérieure à l'homme. Alors que Jérémie annonçait une alliance nouvelle où Dieu graverait sa Loi dans le cœur de l'homme (Jr 31,31-33), voici que Paul, résumant toute la Loi dans le seul commandement de l'amour du prochain (Ga 5,14), place le dynamisme intérieur de l'Esprit au centre de la vie chrétienne : « en effet, dans le Christ Jésus, ce n'est pas d'être circoncis ou non qui compte, mais la foi qui agit par l'amour » (Ga 5,6). La vie nouvelle consiste donc à se laisser conduire par l'Esprit (Ga 5,18.25).

Paul va jusqu'à parler de « Loi du Christ » (Ga 6,2) pour désigner cette Loi intérieure de l'Esprit qui a inspiré toute la vie du Christ. C'est cette Loi de l'amour du prochain que l'Esprit inscrit dans le cœur du croyant afin qu'il puisse expérimenter le grand bouleversement que Paul a lui-même vécu au plus intime de son être et qu'il a exprimé par ces mots impressionnants : « ce n'est plus moi qui vis mais le Christ qui vit en moi. Ma vie présente, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (Ga 2,20).

Aux Corinthiens, confrontés à toutes sortes d'inconduites au sein de la communauté chrétienne, Paul écrit en prenant une image empruntée au rituel préparatoire à la célébration juive de Pessah : « Ne savez-vous pas qu'un peu de levain fait lever toute la pâte ? Purifiez-vous du vieux levain pour être une pâte nouvelle, puisque vous êtes des azymes. Car notre pâque, le Christ, a été immolée. Célébrons la fête, non pas avec du vieux levain, ni du levain de malice et de méchanceté, mais avec des azymes de pureté et de vérité » (1Co 5,6-8). L'authenticité du témoignage de la communauté qui célèbre la Pâque de son Seigneur repose ainsi sur la nouveauté de vie vécue en vérité par chacun de ses membres. Cette vie nouvelle qui atteint le cœur de chaque baptisé est l'œuvre de l'Esprit du Ressuscité dont le dynamisme anime également le cœur de l'Église en l'unifiant de l'intérieur pour qu'elle soit le « Corps du Christ » (1 Co 12,27) et le « Temple de Dieu » (1 Co 3,16-17) car l'Esprit est donné à chacun en vue du bien commun (cf. 1 Co 12,7.13).

Dominique CHARLES


lumière & vie

Le frère Christophe BOUREUX est dominicain, docteur en théologie et en anthropologie religieuse. Il enseigne à la faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon. Il est membre du comité de rédaction de *Lumière & Vie* depuis 2002

Christophe BOUREUX

L'ouverture d'un espace de reconnaissance

La recherche de ces dernières années a permis à la christologie de se libérer du fardeau de la preuve historique quand elle aborde la résurrection de Jésus. Sans en refuser l'historicité, la christologie a bien montré que la résurrection de Jésus n'est pas un événement historique comme les autres qui le relèguerait dans le passé. Ce qui est historique, au sens strict où cela est soumis à des investigations sur des textes et des événements du passé, c'est le témoignage des disciples et le profond bouleversement que la résurrection du Christ imposa à leur existence, puis, par contagion, à l'ensemble de la civilisation méditerranéenne jusqu'à nous.

La résurrection est donc le basculement du temps humain, pleinement vécu par Jésus, dans le temps de Dieu. La résurrection du Christ Jésus révèle donc la distinction sans séparation entre le temps des hommes et le temps de Dieu. Parmi bien d'autres théologiens contemporains, Christian Duquoc écrivait avec pertinence : « Avec la résurrection (…) le crucifié, Jésus de Nazareth, s'est imposé aux Apôtres comme vivant (…). Cette vie est un événement du passé dans le retournement des Apôtres qu'elle opéra ; de ce retournement, nous avons des points de repères objectifs. Mais cette vie en elle-même est l'ouverture d'un avenir insoupçonné, l'anticipation, en un seul, du « Royaume de Dieu » qui vient : cette vie est donc actuelle. La résurrection de

CORREGGIO, Noli me tangere, vers 1530, Musée du Prado, Madrid

Jésus n'est pas un événement du passé au sens où l'on pourrait la circonscrire une fois pour toutes »[1].

1. Ch. Duquoc, *Jésus, homme libre. Esquisse d'une christologie*, Cerf, 1974, p. 91.

Cette mise au point théologique est extrêmement importante pour faire droit à la conscience historique qui a émergé aux XIXème et XXe siècle sans cependant capituler devant elle. Il s'agit de comprendre que les disciples du Christ sont, à toutes les époques, ses contemporains dans la foi. La foi chrétienne suppose l'enracinement historique de Jésus, son incarnation dans la culture de son époque. C'est à partir de « l'une fois pour toute » de sa mort et de sa résurrection que son message et son exemple révèlent le chemin vers le Royaume à tous les hommes de tous les temps.

Sortir de l'ornière du prodige

On peut cependant se demander si cette insistance de la christologie à régler la question de l'historicité de la mort et de la résurrection du Christ réussit toujours bien à surmonter le risque de n'y voir que le prodige d'une reviviscence d'un cadavre. L'effort pour comprendre le sens qu'a pour nous la résurrection du Christ, de telle sorte que nous puissions dire avec saint Paul que nous sommes « ressuscités avec le Christ » (Ep 2,6 ; Col 2,12 ; 3,1), risque toujours de se heurter à un déficit de représentation qui la fait tomber inexorablement dans l'ornière, soit du prodige de type magique, soit dans la réincarnation.

C'est pourquoi, en complément de l'examen du rapport de Jésus ressuscité au temps de l'histoire, il est nécessaire de tenter d'élucider son rapport à l'espace tant humain que divin. En effet, si comme par exemple dans le récit des pèlerins d'Emmaüs en Lc 24,13ss, le Christ ressuscité établit le lien entre l'avant et l'après de sa mort-résurrection, les autres récits d'apparition mettent en avant le fait déconcertant que Jésus ressuscité semble faire fi de notre représentation habituelle de l'inscription du corps humain dans l'espace.

L'ascension dans l'évangile de Marc (Mc 16,19) et dans les deux livres de Luc (Lc 24,51 et Ac 1,9) déroute le sens commun et incite à se représenter (comme les peintres ne manqueront pas de le faire) le Christ dans une extraordinaire lévitation qui sem-

blerait inaugurer la conquête spatiale. Le chapitre 20 de l'évangile de Jean est encore plus déconcertant lorsqu'il mentionne à deux reprises que Jésus ressuscité apparaît à ses disciples alors qu'ils sont réunis et que « les portes de la maison étaient verrouillées » (Jn 20,19 ; 20,26). Le danger est ici de se représenter la résurrection comme le devenir ectoplasmique de Jésus.

Il n'en est rien, bien sûr. Le message de la pâque chrétienne est celui d'une Parole faite chair dans un corps. Or un corps humain ne vit pas seulement dans le temps mais aussi dans l'espace. Par conséquent, de même que le rapport de la résurrection au temps de l'histoire montre que la Pâque de Jésus a provoqué un nouveau rapport au temps chez ceux qui croient en lui, il faut montrer que le rapport de la résurrection à l'espace engendre une nouvelle manière d'habiter l'espace pour ses disciples.

Le danger est de se représenter la résurrection comme le devenir ectoplasmique de Jésus.

Il s'agissait, quant au temps, de se libérer de la représentation objective de l'histoire, il s'agit quant à l'espace de se libérer d'une conception purement géométrique comme étendue vide. Être ressuscité avec le Christ, cela ne signifie pas seulement que les forces de mort n'ont pas le dernier mot dans le présent et l'avenir, mais aussi que les barrières qui séparent les humains entre eux perdent leur seule fonction séparatrice pour être instituées en frontières qui distinguent et différencient.

Une nouvelle création

La Pâque du Christ est en effet une nouvelle création, qui, comme la première, unit en Dieu sa volonté à sa parole et à sa sagesse pour différencier les êtres. Le premier récit de la Création dans le livre de la Genèse coordonne le déroulement du temps des six jours avec l'installation de toutes les créatures dans leur espace propre. C'est une doxologie liturgique, parce que c'est aussi un récit de salut faisant sortir toute chose de la non-existence.

La nouvelle création dans la perspective trinitaire chrétienne allie elle aussi dans un même élan de libération – de rachat – le temps du salut avec l'espace de la Gloire divine. Le Christ

ressuscité modifie le cours du temps et change la forme de l'espace humain. Il relie le temps divin au temps humain sans annihiler ce dernier et il confère à l'espace humain une dimensionnalité divine. Donc de même que pour comprendre le temps à la lumière de la résurrection du Christ il faut en écrire l'histoire, l'*historiographier*, de même faut-il pour comprendre l'espace à la lumière de la résurrection en écrire l'espace, le *géographier*. Il n'y a pas de foi en Dieu sans le temps de l'histoire, à raconter et à écrire. Il n'y a pas de foi qui ne soit vécu dans un lieu, dans la détermination d'un espace de vie à décrire et à tracer.

Parmi bien des exemples bibliques, celui du songe de Jacob (Gn 28,10-22) est éloquent : l'échelle qui se dresse entre ciel et terre est reliée à la nomination de l'espace entre Béer-Sheva et Harran et au tracé de la maison de Dieu par l'érection d'une stèle. C'est vraiment l'espace qui est source de révélation lorsque Jacob s'écrie : « Vraiment, c'est le Seigneur qui est ici et je ne le savais pas ». Dieu se révèle dans la manière dont l'homme habite son espace de vie.

Il ne s'agit pas de faire une anthologie des lieux saints, mais de montrer la portée spatiale de la résurrection. Cette réflexion dépasse la constatation que le Christ est le nouveau Temple qui supprime l'ancien, et que, par conséquent, il n'y a pas dans le christianisme – à l'instar de la Jérusalem céleste de l'Apocalypse (Ap 21,22) – de lieu sacré. Pour montrer comment la résurrection bouleverse le mode d'existence dans l'espace, nous pouvons suivre le texte de l'évangile de Jean relatant l'apparition du ressuscité à Marie-Madeleine (Jn 20, 11-18).

L'espace de Marie-Madeleine bouleversé

Dans le registre de l'espace clos où évolue Marie-Madeleine, dominé par la fermeture du sépulcre et la coupure de la mort, le Christ vient ouvrir une brèche. Mais pour ce faire, il ne prend pas du recul comme dans la logique d'une raison raisonnante, il s'approche. Marie est enfermée dans son ignorance du lieu où le corps a été mis. Le Christ va la faire sortir de ce non-savoir en l'aidant non pas à prendre du recul, à analyser le problème d'une manière objective et distante, mais en l'aidant à s'approcher du réel par la reconnaissance.

Dans un premier temps, Marie colmate la surprise du tombeau ouvert qu'elle pensait trouver fermé. Elle renvoie cette explication à la présence d'adversaires invisibles et indéterminés « *ils* ont enlevé le Seigneur du tombeau et nous ne savons pas où *ils* l'ont mis » (Jn 20,2 ; 20,13 ; 20,15). Elle s'enferme ou s'enferre dans un non-savoir qui est aussi son propre cadre spatio-temporel fermé, sans issue sans espérance. Elle est venue une première fois au sépulcre sans que l'on sache pourquoi, puisque le dernier service d'ensevelissement et d'embaumement du mort a été rempli par Joseph d'Arimathie et Nicodème. Elle y revient seule et les mains vides, ce qui va magnifier son rôle individuel de première porte-parole du message de la résurrection à la fin de cet épisode. Le texte tout entier est guidé par une stratégie qui montre la transition d'un espace géométral vide à un espace de reconnaissance. Là où dominait le régime de l'extériorité, il faut que l'appartenance au ressuscité advienne. Le texte fait passer de l'arrachement à l'attachement dans la redécouverte d'une appartenance.

Marie-Madeleine s'enferre dans un non-savoir qui est aussi son propre cadre spatio-temporel fermé, sans issue sans espérance.

Marie est seule, isolée, dans l'isolement plus que dans la solitude consentie que la tradition provençale magnifiera sous forme de pénitence angélique dans la grotte de la Sainte Baume. Pour l'instant, elle est vide comme ses mains, vide de savoir « où ils l'ont mis ». Lorsqu'elle se penche sur le tombeau, elle le voit vide, contrairement aux deux disciples, qui y verront les linges. C'est alors que ce vide se remplit d'une présence : celle des deux anges, mais surtout celle anticipée du Christ divin, car la présence des deux anges aux deux extrémités du lieu où le corps de Jésus avait été déposé rappelle celle des deux chérubins sur le propitiatoire de l'arche d'alliance où le Seigneur trône (Ex 25,18).

Sans les reconnaître, Marie s'entend adresser plus un reproche qu'une demande d'explication : « Femme, pourquoi pleures-tu ? ». Elle leur répond une nouvelle fois depuis le vide de son ignorance : « ils ont enlevé mon Seigneur… ». Elle se retourne alors et voit Jésus mais ne le reconnaît pas non plus. Comme les disciples d'Emmaüs, ses yeux sont « empêchés de le reconnaître » (Lc 24,16). Ses yeux, c'est-à-dire son intelligence, son entendement, son esprit tout entier est vide de reconnaissance, car même lorsque Jésus lui adresse ensuite la parole elle ne le

reconnaît pas, alors que l'on sait que la voix de quelqu'un est l'instrument le plus fort de la reconnaissance.

La voix est le trait individuel le plus caractéristique d'une personne. Vient ensuite le visage qui est comme un paysage, un assemblage de traits distinctifs que notre cerveau synthétise dans la reconnaissance d'une identité, puis l' *hexis* corporelle c'est-à-dire la forme dynamique du corps, la manière de marcher, de se tenir debout, qui produisent la silhouette. Marie a curieusement oublié les traits de Jésus qu'elle ne reconnaît pas, pas plus d'ailleurs qu'elle ne semble avoir reconnu dans les deux anges des messagers célestes. Elle est obnubilée par l'enlèvement du corps, et plus précisément par la disparition de la chair du cadavre. Elle ne voit que ça, c'est-à-dire qu'elle ne voit rien, le vide.

C'est comme si ce deuxième crime – cette violation de sépulture après le premier crime de la mort du juste sur la croix – l'enfermait dans un déni de reconnaissance, celle de Jésus qui ne fut pas reconnu par les siens (Jn 1,10 ; 7,26). Lorsque Jésus lui adresse la parole et lui pose la même question que les anges : « Femme, pourquoi pleures-tu ? », elle répond encore de la même manière. Cependant, Jésus a ajouté : « Qui cherches-tu ? ». Par là, il l'amène sur le chemin de la reconnaissance, puisqu'il reprend la question qu'il avait adressée aux disciples de Jean le Baptiste, lorsque se retournant vers eux, il leur demanda « Que cherchez-vous ? » Ils répondirent : « Rabbi – ce qui signifie Maître – où demeures-tu ? » Il leur dit : « Venez et vous verrez ». (Jn 1, 38).

Marie-Madeleine est obnubilée par la disparition de la chair du cadavre. Elle ne voit que ça, c'est-à-dire qu'elle ne voit rien, le vide.

Marie recouvre alors partiellement ses esprits puisqu'elle reprend pied dans le réel du jardin : « elle suppose que c'est le jardinier ». La méthode typologique habituelle de la bible fonctionne bien ici à travers l'usage de nombreuses figures textuelles : le jardin clos, la présence des anges à la porte du jardin, c'est-à-dire à la frontière entre l'espace divin et l'espace mondain, Marie qui veut prendre le corps de Jésus comme Ève avait saisi le fruit, l'appel de Marie par son nom comme Dieu cherchant Adam dans le jardin, le Christ figure de l'arbre de vie et de connaissance[2].

2. Ces figures seront abondamment reprises dans l'iconographie chrétienne comme par exemple la représentation de l'arbre de la croix planté sur les ossements d'Adam.

La méprise de Marie sur Jésus le prenant pour le jardinier est très intéressante. Elle signale le moment de basculement où Marie passe de son rapport fantasmatique au monde à la découverte de la présence réelle, du réel. Marie repliée sur elle-même, dans son chagrin, ne voyait plus, n'entendait plus, ne reconnaissait plus ceux qui lui parlaient, et soudainement elle va entendre et reconnaître Jésus qui lui dit « Marie ». De nouveau la signification des mots va prendre chair. Comment cela se fait-il ? Par le processus de symbolisation qui s'opère dans le recouvrement de la portée signifiante du langage. Plus précisément ? Par la bèche ou le chapeau de paille que porte Jésus ! Le texte n'en dit rien et ce sont les peintres qui nous le suggèrent en représentant cette fameuse scène du « *noli me tangere* »[3].

3. Parmi des centaines d'exemples où le Christ a dans la main un instrument aratoire, mentionnons le tableau de Rembrandt du Buckingham Palace où le Christ porte en outre une serpette dans sa ceinture.

Car c'est le fait que le Christ est lui-même relié au monde du jardin qui permet à Marie de se réinsérer dans le monde. C'est le vêtement présumé ou l'instrument aratoire supposé qui est le prolongement du rapport physique au monde. L'outil comme prothèse de la main rétablit l'inscription du corps physique dans l'espace réel. En effet, le monde vécu est un système d'outils qui ne sont pas simplement juxtaposés les uns aux autres, mais qui renvoient les uns vers les autres, tissant ainsi un réseau d'appartenance au monde spatial. Il y a un chemin qui mène de la bèche à la terre du jardin, du chapeau de paille à la chaude lumière du soleil, de la plante à la bouche *via* le foyer de la cuisine.

Les choses ne sont pas simplement là dans un espace plat, structuré par les seules coordonnées géométriques d'un espace cartésien, étendue vide de contenu charnel et matériel. L'espace vécu est transi des habitudes que les choses instaurent entre elles et avec ceux qui les utilisent. Cet espace que l'on ne cesse de franchir entre le corps physique et la résistance matérielle des choses est un espace de symbolisation constante qui insère l'humain dans son monde. C'est un espace de choses à faire, un système de relations intriquées les unes dans les autres par les actes que l'on pose. Le réel anonyme se transforme alors en un monde des choses habituelles qui portent en elles la trace des usages que l'on en a fait, qui conservent la mémoire palpable de leur convivialité dans leur usure, dans la marque des doigts sales, dans l'empreinte des gestes répétés de leur maniement.

Jésus, en apparaissant comme le jardinier supposé, vient au secours de Marie qui était perdue dans son espace intérieur, vide de monde. Il lui ré-ouvre un chemin de symbolisation, il la relance dans les choses à faire pour que ses mains vides au début du texte reprennent contact avec les entités du jardin.

C'est pourquoi elle se retourne à nouveau. Curieux doublet de retournement après un premier où elle s'était, au verset 14, retourné et avait aperçu Jésus. On peut y lire une maladresse du texte, ou bien y comprendre que le retournement spatial ne suffit pas et qu'il est nécessaire qu'elle soit retournée psychiquement ou spirituellement, convertie au réel du monde dans lequel Jésus la réintroduit. Bien que le jardinier Jésus n'ait d'existence que dans l'espace imaginaire de Marie, il provoque, comme dans le rêve, un choc salutaire.

Lorsque Jésus lui dit: « Marie », il la nomme et c'est alors une naissance pour elle. Elle pousse presque un cri, en tout cas une exclamation « Rabbouni ! », mot araméen qui sonne avec davantage de familiarité informelle que l'hébreu « Rabbi ». Par la surprise de l'émotion et la charge affective qui la recouvre, elle reprend sa place dans le champ du réel. Elle passe de l'équivoque à l'univoque, à l'*una voce*, la voix *une* qu'elle reconnaît parce qu'elle appartient à *une* personne, Jésus. Car la voix donne chair au langage, elle est l'entre-deux du sens et du son. Toute voix vient du dehors de l'expressivité des mots du dictionnaire dans le dedans de la chair pour faire corps. Dans l'appel de Jésus à Marie, c'est l'espace social qui se ré-ouvre pour elle, avec la nécessaire distance symbolique entre les personnes non-réductibles à leur corps de chair, corps sur lequel on ne peut mettre la main pour se l'approprier, mais aussi avec le tissu des relations entre Père et frères : « je ne suis pas encore monté vers mon *Père*. Va chez mes *frères*… » (Jn 20, 17).

Du sépulcre au jardin

Marie passe donc de l'espace encore équivoque du jardin à l'espace ouvert de la Création. Par le truchement de la voix qui s'adresse à elle en première personne, elle quitte l'espace anonyme de l'étendue pour entrer dans le lieu habitable où il y a quelqu'un.

Le jardin est un enclos qui, étymologiquement « dans la racine indo-européenne *gher-* d'où sont venus le français *jardin*, l'espagnol *huerto*, l'allemand *Garten*, etc… comporte également l'idée de saisir, d'empoigner ; d'où sont venus les mots grec *cheir* (main) et *choros* (danse dans une enceinte) qui a donné le français *chœur*… Ainsi le jardin saisit la nature immense et la fait tenir dans son enclos, par un jeu d'échelles qui va de l'univers à une main d'enfant (voire à un grain de moutarde comme on dit en Chine), et inversement : de la main d'un enfant à l'univers »[4].

4. A. Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, 1987, p. 285.

Il n'y a pas d'espace indépendant des sujets qui l'habitent et en recouvrant son identité en première personne qui lui permet de répondre à l'adresse que lui a faite Jésus, Marie passe du registre de la clôture vide comme l'étaient le sépulcre et sa propre personne car « elle n'y était pas », à la clôture métaphorique du jardin hétérotopique qui rassemble les lieux incompatibles de l'univers entier. Alors que la première clôture était centripète et hermétique, séparante, la seconde est centrifuge et herméneutique, distanciante. La première fonctionnait comme une barrière infranchissable, la seconde établit une frontière qui délimite des habitats.

Il s'est agi pour Marie de voir autrement, de désirer autrement, de passer de l'atonie inerte et immonde à l'action d'annoncer au monde la vie du ressuscité. Ce passage métaphorique, ce transport s'est opéré pour Marie dans un premier temps lorsque, quittant le désir du corps charnel de Jésus, son imagination créative et productrice l'engage dans une anamnèse du corps symbolique de Jésus. La vision de Jésus comme jardinier enclenche chez Marie la reprise du processus de symbolisation qui la replace dans le réel. Elle peut alors consentir à la disparition du corps de chair de Jésus – son corps animal – pour apercevoir le corps symbolique de Jésus.

Il s'agit pour Marie de désirer autrement, de passer de l'atonie inerte et immonde à l'action d'annoncer au monde la vie du ressuscité.

Car le corps, c'est effectivement ce qui se voit le moins sous la vision de la chair. Il s'abrite dans la parole, il s'organise et s'unifie par elle. C'est pourquoi la symbolique de l'outil qui prolonge le corps de chair doit s'accomplir dans l'apparition de la parole adressée à quelqu'un. Marie retrouve l'unité dynamique de son identité corporelle en comprenant que le corps symboli-

que de Jésus, son corps d'active symbolisation, de relation sous mode d'absence d'éléments séparés, n'a pas été anéanti avec son corps de chair.

Dans la première Création, l'humain reçoit d'abord la parole puis le geste, dans la recréation christique, Marie reçoit le geste puis la parole. Elle est appelée par son nom par le nouvel Adam qu'est le Christ, non pas pour s'unir et ne faire qu'une seule chair avec lui, mais pour faire corps. Ce corps symbolique et symbolisant ne tombe pas sous l'observation des sens physiques du corps animal, puisque c'est lui qui donne au corps de chair son temps et son espace en les recevant du Créateur. Le jardin de la Création comme celui de la recréation est un lieu hors-lieu de re-présentation. C'est un espace foncièrement anthropisé, patrimonialisé, un ombilic du monde de la reconnaissance. Comme espace hétérotopique[5] il rassemble les espaces incompatibles de toutes les créatures sous la guidance de la reconnaissance selon ses trois acceptions.

5. Cette notion d'hétérotopie est développée par Michel FOUCAULT dans sa conférence « Des espaces autres » (1967), dans *Dits et écrits* IV, Gallimard, 1994.

L'ouverture d'un espace de reconnaissance

La reconnaissance est tout d'abord réitération d'une connaissance. La fonction cognitive de la parole amène la connaissance à la re-connaissance. La connaissance est la faculté que toutes les entités ou créatures (de la pierre à l'homme) ont de percevoir leur milieu et d'interagir avec lui. Par le langage, cette faculté qui peut toujours être susceptible de bien ou mal connaître est conduite à ce stade réflexif humain où la connaissance se détache de son substrat matériel pour accéder à son autonomie.

Marie-Madeleine dans le jardin de la résurrection est au centre d'un microcosme qui reproduit en modèle réduit tout l'univers et les entités minérales, végétales et animales qui le composent. Elle est comme députée par toutes les entités pour leur permettre d'accéder à la reconnaissance à travers le geste de symbolisation par l'outil qui la remet au monde. Toutes les créatures connaissent et peu d'entre elles sont susceptibles de reconnaître comme l'humain.

Mais l'humain est entièrement gouverné par la reconnaissance et il se doit d'en user dans sa relation à toutes les

créatures. Il ne peut pas ne pas tenter de leur communiquer le plaisir qu'il prend à se reconnaître dans une photographie du journal à la télévision ou dans un enregistrement sonore. « Là, c'est moi ! » dit-il à son voisin. L'espace de la résurrection, ou de la nouvelle création, est un voisinage. Il détermine en l'humain une prédisposition à la reconnaissance qui s'applique à lui-même, aux autres entités créées et à Dieu. L'humain prend conscience de son statut de créature quand il est disponible à la demande de connaissance et de reconnaissance de toute créature et du Créateur.

Marie-Madeleine quitte le jardin, non plus chassée comme Adam et Ève, mais portée par une parole de reconnaissance.

La parole de reconnaissance de l'humain le place aussi dans la condition de débiteur qui rend grâce et transforme en gratitude et en louange le don reçu. Être dans la reconnaissance engage à recevoir le monde et toutes les créatures qui l'habitent comme un don, c'est-à-dire comme quelque chose dont on n'est pas l'origine ou le producteur. En ce sens la reconnaissance est ici synonyme de précédence. Il désigne l'espace comme le lieu ouvert, disponible pour qu'on s'y installe. S'il n'y avait pas cette précédence, cet espace où les créatures peuvent déployer leur créativité, aucune existence ne serait possible.

L'accès à la conscience de la reconnaissance confère à l'humain une responsabilité singulière parmi toutes les créatures vivantes portées par la pulsion de vie dans la reproduction d'elles-mêmes. L'humain ne peut pas ouvrir plus d'espace qu'il n'y en a, mais il est toujours tenté de le fermer à ses congénères ou aux autres entités. La résurrection du Christ laissant le tombeau vide et ouvert est un beau symbole de cette ouverture de l'espace à l'existence.

Enfin, la parole de l'humain lui permet de partir en reconnaissance, non pas en conquête, mais dans une continuelle ouverture de son champ d'action. Ainsi « Marie vient annoncer aux disciples : 'J'ai vu le Seigneur', et ce qu'il lui avait dit » (Jn 20,18). Marie quitte le jardin, non plus chassée comme Adam et Ève, mais portée par une parole de reconnaissance. Il s'agit pour elle maintenant de marcher dans la création, de la *géographier*. La reconnaissance est l'ouverture d'un espace continuellement nouveau et qui pourtant était déjà là.

La résurrection a, en ce sens, profondément changé notre façon de considérer l'espace inconnu. Pour le chrétien, comme par exemple les premiers moines du désert, le territoire inconnu est toujours envisagé comme un lieu à humaniser. Celui ou celle qui part en reconnaissance ne peut le faire que porté par une force qui convertira les déserts en ville, les lieux où règnent les créatures immondes et cruelles en pays de civilisation et de culture. C'est en ce sens que l'espace sous la lumière de la résurrection ne cesse de transformer les barrières en frontières.

Willem FORCHONT, *Noli me tangere*, huile sur bois, 1678 ↓

Christophe BOUREUX



Jean-Etienne LONG

Jean-Etienne LONG est dominicain et rédacteur de *Lumière & Vie* depuis 2006.

L'énigme des corps glorieux

Dans son *Dictionnaire philosophique*, Voltaire consacre un article ironique à la *Résurrection*, où il a beau jeu de se moquer des doctes théologiens et des questions qu'ils se posent eux-mêmes sur la résurrection des corps. De quel corps s'agira-t-il ? de celui de nos vingt ans ou de celui de nos quatre-vingts ans ? comment fera-t-on d'un corps d'enfant mort-né un corps d'adulte ? comment ressusciteront les corps mangés par des anthropophages ? avec quoi va-t-on nourrir et habiller tout ce monde-là ? et qu'est-ce que deviennent toutes ces âmes en attendant la résurrection ?

On pourrait se demander si Voltaire n'en rajoute pas un peu pour les besoins de sa cause. Force est de reconnaître qu'il en retranche plutôt. Giorgio Agamben dans son récent recueil intitulé *Nudités* (Rivages, 2009), passe au crible les difficultés auxquelles l'auteur du *Supplément* de la *Somme théologique* (questions 75 à 87) s'attelle sur cette question des corps glorieux, et trouve plus curieux encore.

Le théologien qui tente d'achever la partie de la *Somme* que Saint Thomas d'Aquin n'a pas eu le temps de rédiger s'attarde par exemple sur les ongles et les cheveux, qui au ciel n'auront aucune utilité, sinon celle d'ornements, et seront donc compatibles avec la gloire, alors qu'inversement, les sécrétions inutiles (le lait, la semence, notamment) seront sensées disparaître,... mais pas leurs organes, devenus certes inutiles (on n'enfante plus, on ne nourrit plus les bébés au sein), mais dont la gloire s'accommode d'exhiber la vertu, comme les vainqueurs exhibent encore leurs armes désormais inutiles. Et Agamben de commenter : « il n'y a peut-être rien de plus énigmatique qu'un pénis glorieux, rien de plus spectral qu'un vagin doxologique » (p. 160).

C'est absurde, mais...

Pourtant Agamben ne se situe pas du tout dans l'ironie voltairienne, il cherche au contraire à deviner derrière toutes ces apparentes absurdités ce qui cherche à se dire du corps, le nôtre, quand il ne fait pas ce pour quoi il est fait ou quand il ne fait plus rien (au ciel, quand il est dés-œuvré *pour* la liturgie). « Il ne s'agit pas (...) de la simple et insipide absence d'une fin, avec laquelle on confond souvent l'éthique et la beauté. Il s'agit plutôt de

désœuvrer une activité destinée à une fin, pour la disposer à un nouvel usage, qui n'abolit pas l'ancien, mais persiste en lui et l'exhibe. C'est bien ce que font le désir amoureux et la prétendue perversion à chaque fois qu'ils utilisent les organes de la fonction nutritive et reproductive pour les détourner (dans l'acte même de leur exercice) de leur signification physiologique vers une nouvelle opération plus humaine » (p. 165).

L'exercice de pensée d'Agamben est salutaire en ce qu'il pointe : la gloire n'est pas nécessairement qu'une condition utopique et absurde d'un au-delà fantasmé ; dans notre condition mortelle, nous pouvons connaître ce déplacement du corps utile, fonctionnel, relié aux nécessités de la nature, au corps « glorieux », révélé à une autre dimension de lui-même, ouvert à un autre usage commun possible (p. 166). Il ne s'agit peut-être pas de la gloire des élus, mais déjà, il peut y avoir du sens à parler de gloire du corps, ou de corps glorieux.

L'exercice est aussi salutaire dans une perspective théologique : il est clair que l'on ne peut pas s'enfermer dans ces discussions scolastiques absurdes sur la condition des corps glorieux, et qu'il y a comme une erreur de principe à se poser de telles questions. On ne cesse en effet de tourner autour de ce nouveau corps, qui doit être le même que celui de la vie terrestre, tout en étant différent, et bien entendu, pour compléter le corps de son « corolaire » indispensable, autour de cette âme qui n'est pas nouvelle, mais qui doit attendre après la mort de retrouver « son » corps, âme qui sera donc bien la même, quoique la résurrection doive bien la transformer elle aussi, on suppose !

Au fond, toutes ces questions du comment (comment sera le corps glorieux ? quelle sera la vie du corps glorieux, ou dans un corps glorieux ?) lient la représentation de la résurrection à une conception très étroite de l'articulation entre le corps et l'âme (s'agit-il seulement de l'hylémorphisme aristotélicien ? ce n'est même pas certain), et du coup, elles resserrent la représentation de la résurrection à une forme de réincarnation ou de reviviscence, que la tradition chrétienne primitive n'induit pas.

Se contenter des miettes des évangiles ?

À dire vrai, cette tradition est d'une extrême sobriété, et c'est finalement de bon aloi, en comparaison avec les traités vitriolés par Voltaire. Le plus sobre de tous, c'est Jésus luimême, dont on aurait pu espérer un enseignement plus prolixe… et des apparitions moins embarrassantes.

L'enseignement est sobre : il tient dans l'affirmation qu'il y aura une résurrection, et qu'il faut le croire, non pour une raison anthropologique (la nature immortelle de l'âme, l'état contre-nature d'une âme séparée du corps), mais théologique : « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants » (Mt 22,32). Ce sera, parce que Dieu le veut, parce que son alliance n'est pas éphémère.

Et le seul « comment » que Jésus renseigne est un simple « comme », qu'il doit être le seul à comprendre, en tout cas assez peu éclairant pour nous : « à la résurrection, on ne prend ni femme ni mari, mais on est *comme* des anges dans le ciel » (Mt 22,30). Et au fait, les anges dans le ciel, ils sont comment ? Ils ne prennent ni femme ni mari ! Mais encore ? « Ils contemplent la face de mon Père » (Mt 18,10). Ce qui, avouons-le, nous donne peu d'indications sur les corps glorieux.

– Mais le Christ lui-même avait bien un corps « glorieux » quand il est apparu aux disciples ?

– Ce n'est pas si simple ! C'est bien Jésus lui-même et vivant qui apparaît et est reconnu par ses disciples, mais c'est toujours dans un processus de reconnaissance, plus ou moins laborieux, où Jésus doit vaincre leurs doutes et leurs peurs (Lc 24, 37) ou leur complète cécité (Jn 20,14 ; Lc 24,16). Il le fait par des paroles (adresse personnelle à Marie de Magdala, relecture des Écritures aux disciples d'Emmaüs) et des gestes (notamment la fraction du pain). Il montre aussi ses plaies, mais deux fois seulement (Jn 20,20.27). Les autres fois, elles semblent invisibles, ou elles ne sont pas remarquées !

Quant à la gloire céleste, rien de tel dans ces apparitions où Jésus n'est pas resplendissant de lumière comme lors de sa transfiguration (Mc 9,2-3). Un détail important aux yeux de Jn (et de toute la postérité) : il se tint au milieu d'eux, alors que toutes les portes étaient fermées (Jn 20,19.26). Sans être passe-muraille, Jésus apparaît avec un corps réel et palpable là où il désire apparaître. Et voilà tout ce qu'on peut dire, sans préjuger du corps glorieux du Christ à la droite du Père, que l'Apocalypse voit sans doute de manière plus éclatante, mais tellement symbolique (l'Agneau égorgé d'Ap 5,12 et Ap 21) qu'elle en empêche toute représentation réaliste.

Si le corps glorieux du Christ lui-même échappe ainsi à notre investigation, il risque de devenir impossible de penser quoi que ce soit de notre propre résurrection. Paul, qui semble avoir vu une apparition du Ressuscité tout à la fois plus terrassante et plus lumineuse que les disciples, a bien conscience de la difficulté de se représenter notre résurrection, et du désespoir ou de l'incrédulité radicale qui peuvent s'ensuivre chez ses frères de Corinthe. Il entreprend donc de les éclairer (en 1 Co 15).

La ligne d'horizon paulinienne

Ses explications sont-elles crédibles ? Gageons qu'elles pourraient le devenir, mais à condition de déblayer certains obstacles, plus ou moins massifs, d'ordre culturel.

La métaphore filée du grain que Paul utilise renvoie à la fois à un processus et à une typologie ontologique de l'être humain avant et après la mort. Un processus : comment la vie

surgit-elle de la mort ? Comme la plante surgit du grain tombé en terre et qui y meurt. Une typologie : né terrestre, et *corps psychique*, l'homme « renaît » céleste, et *corps spirituel*.

L'image n'éclaire plus quant au processus, parce que l'homme moderne, à l'aide de sa conception mécaniste du vivant *sait* que la graine contient déjà la plante et que Dieu n'a rien à faire pour libérer l'ADN qui travaille tout seul, et qui justement ne meurt pas avec la graine. L'homme moderne *sait* ce qu'*est* un corps, plante ou animal, c'est en gros la même chose, c'*est* toujours de l'ADN. Il *sait* qu'à la mort, l'ADN, ça ne repart pas, c'en est fini de son potentiel. Et donc, qu'importe la question de l'épistémologue sur le : qu'en *sait*-il ? Il sait que la mort, c'est la fin du corps, et de la possibilité du corps ! Et c'est incontournable, surtout si l'on n'aperçoit le corps qu'à travers la matière, l'atome, l'ADN, etc. Ce à quoi aujourd'hui, dans notre culture, nous « réduisons » les corps, et notre corps.

La typologie résistera-t-elle davantage au raz de marée mécaniste ? Si la vision mécaniste est telle que non seulement le corps, mais le psychisme et l'esprit sont réduits eux aussi à la matière et l'ADN, il n'y a plus rien à espérer : une résurrection ne serait possible que comme une création *ex nihilo*, restituant comme par enchantement la continuité du sujet personnel. À qui est sûr de n'être que corps, nous disons (naïvement, bien sûr) : le corps, c'est le corps, d'accord ; mais l'homme ? qu'est-ce que l'homme ? son corps ? rien que son corps ? rien que du corporel ?

Si la vision mécaniste est laissée à son domaine d'application, et qu'une ouverture est laissée à d'autres réflexions pour aborder le sujet de parole qu'est l'homme et la question de l'esprit, alors la typologie de Paul est bien intéressante. Lui qui parle habituellement de la chair (*sarx*) plutôt que du corps (*soma*), se livre ici à une tentative d'inculturation de la pensée grecque qui se révèle payante, à condition de bien voir en quoi il s'en sépare, et ce qu'il ouvre ainsi comme perspectives.

À première vue, Paul semble reprendre le langage des grecs du corps et de l'âme (*soma* et *psuchè*), ce qui conduit certains interprètes à considérer que l'évocation du corps spirituel (*soma pneumatikon*) renvoie à un corps « régi par l'Esprit Saint » (traduction de la bible en français courant dans le NT interlinéaire). Une telle interprétation, loin d'éclairer la question, semble à contre-sens, en ce qu'elle risque de faire de l'Esprit Saint la grande Âme de tous les corps ressuscités. Cette voie, empruntée par certains commentateurs arabes d'Aristote, ne correspond pas du tout à la foi chrétienne d'une permanence du sujet personnel.

Si l'esprit dont parle Paul n'est pas l'Esprit Saint mais bien l'esprit de la personne, on pourrait comprendre que la personne est constituée de corps, d'âme et d'esprit, mais peut avoir deux manières d'exister selon que le corps est assumé par l'âme, hors du pouvoir de l'esprit, dans une condition terrestre où l'esprit ne « régit » pas le corps (et régit comme il peut l'âme…), ou que le corps est assumé par l'esprit, dans une condition céleste où l'esprit « régit » l'âme et le corps.

Une telle représentation me semble à distance de l'individuation de la personne humaine par le corps (individuation de la forme par la matière, dans l'hylémorphisme). Elle placerait plutôt la subjectivité du côté de ce qui s'élabore dans l'histoire de la personne, et – si l'on peut s'essayer à un langage - dans ce *passage* d'un corps régi et porté par une âme, en tension avec l'esprit (jusqu'à ce que l'âme lâche – ce qu'on appelle la mort), à un esprit, ressaisissant – non par lui-même mais par la puissance de Dieu – l'âme et le corps, dans la complétude et la vérité de la personne (ce qu'on appellerait la résurrection).

Sans doute sera-t-on alors du côté de ce que Dieu a gravé sur la paume de sa main (Is 49,16), du côté de cette pierre blanche qui porte gravé un nom nouveau que nul ne connaît hormis celui qui le reçoit (Ap 2,17)… dans un monde de lumière, sans malédiction (Ap 22,3-5), sans mort ni souffrance (Ap 21,4), donc dans une spatio-temporalité nouvelle, conséquence d'une autre relation à Dieu, à soi et aux autres, et qui ne peut s'appréhender à partir du corps dans sa matérialité (sous peine de buter sur l'irreprésentable), mais à partir de ce que nous connaissons, dans la chair, de l'esprit, mais en posant un autre rapport à la chair, et non hors la chair.

Passage donc, qui en un sens ne s'effectue que par-delà la mort et par la puissance de Dieu, mais qui se prépare et se commence dès ici-bas, dans la manière même dont le sujet personnel se laisse saisir par l'Esprit et vit une vie nouvelle dans le Christ, qu'il Le confesse ou non (cf. Mt 25). Ou passage qui s'obère et se compromet, dans la manière même dont le sujet personnel contriste l'Esprit, s'oppose au Royaume, et s'oriente vers la seconde mort (Ap 21,8), dans une sorte d'impossibilité d'être relevé et unifié par Dieu et en Dieu.

De sorte qu'au final, la question de notre au-delà ne devrait pas tourner autour de nos corps : que deviendront nos corps ? comment seront nos corps ? mais autour de nos personnes : sommes-nous sur un chemin d'unification et de simplification personnelle ? écoutons-nous l'Esprit, sommes-nous conduits par l'Esprit et en voie d'engendrement à nous-mêmes dans le Christ ? nous aurons le corps et l'âme de notre esprit, de ce que nous en aurons fait avec les autres et avec le Seigneur !

Jean-Etienne LONG


lumière & vie

Hans-Christoph ASKANI est professeur de théologie systématique à la faculté de théologie de l'Université de Genève, pasteur de l'Église luthérienne, marié et père de famille. Ses principales publications portent sur le problème de la traduction selon Franz Rosenzweig (*Das Problem der Übersetzung dargestellt an Franz Rosenzweig*, Tübingen, 1997) et sur la Création en tant que parole (*Schöpfung als Bekenntnis,* Tübingen, 2006).

Hans-Christoph ASKANI

Croire en la résurrection des morts

Mais nous, nous prêchons un Messie crucifié
(1 Co 1,23)

I. Les religions et la mort

Existe-il des religions qui ne se positionnent pas par rapport à la mort ? Cela serait étonnant – du moins s'il est vrai que dans la religion l'être humain élargit son horizon et s'intéresse à ce qui dépasse ses soucis quotidiens et pragmatiques. Quoi qu'il en soit, la *religion chrétienne* non seulement s'intéresse à la mort, mais lui donne une place centrale. Elle la regarde sans atténuation. En même temps, elle n'est pas fascinée par la mort. La foi *réagit* à la mort. Elle lui attribue une place décisive, vraiment décisive, mais en tant que *mort vaincue*. Que la mort soit vaincue, c'est choquant car cela contredit toute expérience. C'est choquant et salutaire. À Pâques nous fêtons ce choc salutaire : une mort vaincue, notre mort vaincue.

Croyons-nous cependant à ce que nous fêtons ? Et arrivons-nous à exprimer le contenu de notre foi ? Parler du plus intime de la foi est difficile. Pourquoi ? À cause de cette intimité ? Cette réponse serait trop facile. Parler du centre de la foi est difficile

← *Les trompettes de la résurrection*, Vitrail de la Sainte Chapelle, vers 1200, Paris.

parce que l'enjeu de la foi nous emmène à dépasser des chemins déjà aplanis. Les paroles sont là, il y en a tant, mais sont-elles adéquates ? Ne disent-elles pas trop ? Ne disent-elles pas trop peu ? Ces questions deviennent particulièrement urgentes, pressantes là où la mort entre en jeu. Pourquoi ? Parce que la mort nous suggère que toute parole est de trop. Aucune ne pourrait toucher à ce profond abîme qui s'ouvre avec elle. Est-ce vrai ?

II. « Que signifie pour vous la résurrection des morts ? »

Dans un cours que j'ai donné le semestre dernier, j'ai eu le projet d'introduire le thème de « la résurrection » par une petite enquête. Chaque étudiant devrait noter en une phrase ce que signifie pour lui « la résurrection des morts », cet événement, ce contenu central de la foi chrétienne. Il m'a semblé juste que je me pose la même question aussi à moi-même. Quelle phrase formulerais-je pour indiquer ce que je crois et pense sur la résurrection des morts ? En une phrase, on n'a pas beaucoup de place, il faut donc se concentrer, ne pas se perdre dans ce qui pourrait être d'une moindre importance… Après un temps de réflexion j'ai noté : « L'Évangile de la résurrection signifie que dans ma mort je ne suis pas seul ».

L'Évangile de la résurrection signifie que dans ma mort je ne suis pas seul.

C'est un message étonnant, car confronté à sa mort, chacun est irremplaçable. Beaucoup de choses peuvent se faire à la place d'un autre ; mais pas mourir. Dans ma mort je suis seul avec elle et avec moi. Cependant la foi chrétienne confesse que dans la mort, face à la mort – dans ce domaine du personnel au plus haut degré – un autre, Jésus-Christ, intervient. C'est la signification de la croix du Christ (« Vraiment cet homme fut le fils de Dieu », dit le centurion, Mc 15, 39), le sens du vendredi saint. Ce sens que Dieu confirme par la résurrection de Jésus-Christ, pour ainsi manifester que sa volonté pour nous ne se termine pas avec la mort, le sens de Pâques.

Je pourrais continuer l'explication de ma première phrase, l'interprétation du contenu de notre foi, telle qu'elle se cristallise autour du vendredi saint et de l'aube de Pâques. Je ne vais pas le faire maintenant. Je voudrais procéder autrement – pour

finalement peut-être dire la même chose. En effet, comme réponse à la question que je m'étais posée, j'avais pensé à une deuxième phrase, plus courte encore. « Que signifie pour toi, selon toi, la résurrection ? » Réponse, tentative de réponse : « Que Dieu est. »

III. Cela signifie que Dieu est.

« Dieu est. » La phrase est brève. Dit-elle quand même l'essentiel ? L'essentiel de l'Évangile de la croix et de la résurrection du Christ, et l'essentiel par rapport à notre mort ? C'est le pari de mon affirmation.

Si Dieu *est*, la mort n'est pas totale, n'est pas tout. Il y a au moins *Dieu **et** la mort*. Comment interpréter ce « et » ? En tant que juxtaposition ? Cela ne serait pas anodin car la mort a une tendance à occuper toute la place, à remplacer *tout* : la vie, les joies, les peurs, les expériences, les souvenirs, les espoirs, les corps, les relations, les visages, les paroles… Tout.

Tout de la même manière ? De « sa » perspective, oui. Que ce soit un corps, que ce soit une relation ou que ce soit une âme… cela lui est égal. De notre perspective, non. Ce qui nous heurte immédiatement, c'est bien sûr que ce corps – mort – ne bouge plus, ne respire plus, qu'il est froid maintenant, mais ce qui nous heurte plus encore, n'est-ce pas autre chose : qu'il ne *parle* plus, qu'il ne (nous) *regarde* plus, qu'il ne *réagit* plus. – Quoi que je fasse. C'est comme un mur.

Donc déjà la juxtaposition « Dieu *et* la mort » dit quelque chose. La mort éradique-t-elle tout ? Non. Tout *sauf Dieu* – si Dieu est. La parole de la résurrection dit cela. *Tout*, mais pas *Dieu*. Tout, mais…

Pourtant, si on comprend la formulation « Dieu et la mort » dans ce sens, s'agit-il d'une relation *statique*, telle qu'une juxtaposition l'exprime : Dieu *et* la mort ? Si c'est la particularité de la mort de se mettre à la place de tout (de tout ce qui était vivant avant), peut-elle accepter une autre « entité » à côté d'elle : Dieu ? La mort *et Dieu* ? D'un autre côté si Dieu est Dieu, est-ce qu'il acceptera à côté de lui une toute-puissance, une mise à plat

de *tout*, la négation totale, définitive : la mort ? Dieu *et la mort* ? Ces questions montrent que le rapport entre Dieu et la mort est un rapport de *combat*. C'est ce qu'exprime le message biblique. Entre Dieu et la mort, il y a une concurrence.

Dans l'Ancien Testament, cette concurrence prend la forme : là où Dieu est, la mort n'est pas, et là où la mort est, Dieu n'est pas. Être mort signifie être éloigné de Dieu[1]. Dans le Nouveau Testament, la concurrence entre Dieu et la mort entre dans une autre phase, celle d'un combat radical. *La mort conteste Dieu, Dieu conteste la mort.*

Mon hypothèse est la suivante : **si nous voulons saisir quelque chose du message de la résurrection, nous devons partir d'une compréhension théologique et non seulement biologique ou médicale de la mort.** Dans notre quotidien, nous sommes confrontés à deux compréhensions de la mort :

a) Sa compréhension médicale ; c'est elle qui nous livre la « définition » de la mort : l'arrêt des fonctions cérébrales[2]. Quelqu'un est mort si on peut dire de lui que son cerveau ne fonctionne plus et ne pourra plus jamais fonctionner. L'être vivant, en l'occurrence l'homme, a donc cessé de vivre. L'approche médicale implique de penser qu'« au fond c'est normal ; cela va arriver à tout être vivant, car tout être vivant est un être mortel, fini… ».

b) À cette compréhension médicale et qui se voudrait scientifique, s'oppose sa compréhension « simplement » humaine. Pour elle, la mort est sujet de peur, d'une peur incomparable à toute autre, d'une peur infinie ; la mort n'est donc pas normale, elle est un scandale ; elle est la fin de la communication : « il ne me parle plus, je ne peux plus lui parler ; hier encore il a ouvert les yeux, il m'a regardé… » La mort, ce trou noir de l'inconnu, de la fin, de la solitude…

IV. Une compréhension théologique de la mort

Y aurait-il une compréhension *théologique* de la mort ? La Bible – et notamment le Nouveau Testament – en parle ; l'histoire de la théologie aussi. Selon elles, le rapport entre Dieu et l'homme changerait de caractère avec la mort. La distance infinie et en

1. Cf. Lv 21,1 ; Nb 19,16 ; Dt 21,23 ; Jb 14,23 ; Ps 88,6.13, etc. Un regard plus précis et plus détaillé découvrira dans l'Ancien Testament d'autres approches aussi par rapport à la mort ; on pensera à Is 26,19 ; Ez 37 ; Ps 73 ; Dn 12,1-2. La grande ligne est celle qui a été indiquée.

2. Pour la médecine aussi, il y a une évolution de l'approche de la mort : « la mort cérébrale » a remplacé « la mort cardiaque », etc. Plus intéressant : cette évolution n'est pas terminée ; chaque définition médicale rencontre des problèmes qui font qu'elle ne saurait être regardée comme définitive. Qui plus est, toute définition dépend de présupposés qui ne sont justement pas médicaux. Par exemple que l'essentiel de la personne humaine se passe dans son cerveau…

même temps « naturelle » entre Dieu et l'homme, entre le créateur et sa créature adopterait une nouvelle signification face à la mort.

À première vue c'est étonnant, improbable. Comment la mort pourrait-elle modifier la relation entre Dieu et sa créature, l'homme ? N'est-il pas vrai que aussi bien l'homme que Dieu ne veulent pas la mort ? Dieu veut la vie pour l'homme, l'homme veut la vie pour lui-même. Où est le problème ? Peut-être repose-t-il dans le fait que la volonté de vivre prend du côté de l'homme une dynamique particulière. Il ne veut pas lâcher, il veut posséder. La vie dans la perspective du créateur a été don, dans la perspective de la créature aussi. Mais l'homme ne reste pas dans la perspective de la créature. Il veut mettre la main sur ce qui lui a été confié.

Pourquoi ce qui a été donné – vraiment donné – ne devrait-il pas pouvoir devenir possession ? Pourquoi devoir comprendre le don en tant que don qui *continue*, qui soit *toujours*, *toujours de nouveau* don ? L'homme veut *avoir* ce don, le saisir, s'en emparer. Le changement de son attitude est raconté dans Gn 2-3. Tout à coup il saisit – « la pomme ». Et – tout à coup – il vit dans un autre registre. Le registre de la peur, le registre de la honte, le registre de la dimension de quelque chose perdu. Qu'est-ce qu'il a perdu ? On dirait : *rien* car il ne possédait rien. Peut-être a-t-il perdu cet état de la non-possession. Une innocence. Recevoir sans saisir. Sans s'emparer. Qui possède a peur de perdre. La plus grande peur est celle de la plus grande perte. La vie.

La plus grande peur est celle de la plus grande perte. La vie.

Mais Dieu ne voulait pas la retenir ; il voulait au contraire la donner. Or à qui prend, à qui s'empare, on ne peut pas donner. Même pas Dieu. Dans cette perspective, l'arbre de vie, qui est « l'objet » interdit dans le récit de la Genèse (cf. Gn 2,9), ne signifiait pas que Dieu aurait peur que l'homme ne prenne quelque chose qui n'est pas pour lui, mais au contraire que Dieu « craint » que l'homme ne prenne ce qu'il *a* déjà. Car s'il le prend de cette manière, il ne l'a plus, il ne l'aura plus jamais comme avant. Un abîme s'ouvre donc, entre un avant et un après, entre l'innocence et sa perte ; une bifurcation s'introduit : il y a maintenant *deux* côtés, *deux* orientations, *deux* « qualités » dont l'une est le contraire de l'autre : le bien *et* le mal.

La mort s'introduit sous forme de fuite désespérée devant elle (la mort). Cette fuite elle-même, ou plutôt ce désespoir est hostilité contre Dieu. Dieu aurait voulu le contraire de l'homme. Dieu aurait voulu priver l'homme de ce qui devrait, à juste titre, lui appartenir : sa vie, son existence, lui-même. S'appartenir à soi-même – sans réserve, signifie, théologiquement compris, *mourir* : appartenir à la dynamique de la mort, à sa puissance, à son règne. Devoir à tout prix – continuer, posséder, disposer… Ce n'est plus la vie. La vitalité de la vie ne se retient pas : elle se prodigue, elle se vit, elle s'oublie.

La mort signifie pour l'homme qu'il n'oublie plus jamais sa vie. La « sienne » ! Voilà le combat entre Dieu et l'homme. Dieu le sait : la vie retenue, défendue, « autarcique », crispée… n'est plus la vie. L'homme cependant croit mieux savoir que Dieu. C'est son nouveau savoir. Il a mangé de « l'arbre de la connaissance » ! Savoir mieux que Dieu – quoi ? La vie. Cette vie *sue* est arrachée à Dieu. La situation est maintenant le contraire de la situation initiale où Dieu et l'homme voulaient la vie – pour l'homme. Dans l'histoire humaine – et c'est justement son enjeu –, il s'est avéré que Dieu et l'homme ne peuvent pas vouloir de la même manière. En tout cas s'il s'agit de la vie.

L'homme arrache à Dieu sa mort : la mort que Dieu ne voulait pas.

Ainsi *la mort* est devenue l'*enjeu* entre Dieu et l'homme. L'homme arrache à Dieu – avec sa vie – sa mort ! Comme s'il désirait sa mort. Mais il ne la désire pas, il la craint. Sauf s'il la craignait et désirait en même temps. Il désirerait – paradoxalement – en même temps sa vie et sa mort parce que – dans sa mort au moins – il serait *arrivé*. Et c'est ce qu'il veut : arriver. Conclure. Se con-clure, fusionner avec lui-même. « L'homme arrache à Dieu sa mort », ai-je dit. La mort que Dieu ne voulait pas.

Cette mort est donc maintenant non seulement la mort, mais l'éloignement par rapport à Dieu, la contradiction contre lui, plus précisément : sa négation. Dans le désespoir de l'homme qui veut à tout prix fuir la mort, à tout prix ne rien reconnaître entre lui et sa vie – du coup aussi ne rien reconnaître entre lui et sa mort –, la mort de l'homme, fruit de la vie possédée, est devenue la guerre contre Dieu.

V. Ouvrir le dire sur la mort

Qu'avons-nous fait? Que faisons-nous? Nous cherchions une compréhension théologique de la mort. Pourquoi? Parce que la compréhension qui est aujourd'hui la norme, celle de la médecine, est une abstraction. Elle fonctionne d'autant mieux. Elle occupe parfaitement (selon le degré d'abstraction qu'on admet) sa place dans un système qui regarde la vie sous l'aspect de son fonctionnement. La théologie exprime face au concept du « fonctionnement », au moins là où il s'agit de la vie, son indignation.

Elle a recours à un vocabulaire plus riche, plus vaste. C'est peut-être sa caractéristique principale: la largeur de son champ verbal. C'est pour cela qu'aujourd'hui (comme d'ailleurs depuis longtemps) son caractère scientifique est mis en question. En effet, il est beaucoup plus facile de dominer un vocabulaire restreint, et d'autant plus que ce vocabulaire est créé pour servir une telle science et d'autant plus encore que ce vocabulaire est proche du calcul, du technique, de la « logique formelle ».

Le cas de la théologie est particulier. Car à vrai dire, elle ne cherche pas à s'approprier un vocabulaire restreint, en d'autres termes, elle n'a pas comme but de maîtriser son dire. Elle sait qu'elle ne le maîtrisera jamais. Elle cherche ou elle poursuit l'ouverture de son dire. Et cela aussi par rapport à la mort, justement par rapport à la mort. Car la mort fait éclater les schémas des précompréhensions de notre vocabulaire, de notre langage. À quoi bon la vérité générale que chaque être vivant doit mourir? Ma mort ne m'intrigue pas moins pour autant! Dans une intrigue sans issue. Car même la mort n'est pas une issue à la mise en question qu'elle opère.

Quel est donc ce champ lexical plus vaste? Non seulement: fin d'activités cérébrales, des processus nerveux, cognitifs, biochimiques, etc.; mais pas seulement non plus: le deuil de perdre un proche, la peur de finir par disparaître…, mais – quoi alors? L'éventail des concepts théologiques autour de la mort est vaste: le péché, le jugement, la rédemption, la condamnation, le paradis…

Pour nous aujourd'hui, une grande partie de ces termes est devenue taboue. Ils ne nous parlent plus (sauf d'un autre temps qui n'est plus le nôtre). Car le nôtre est plus éclairé et plus sobre. Y a-t-il cependant un degré de sobriété qui fait que face à l'événement le plus décisif de notre vie – la mort – le langage nous manque ? La mort qui est muette et qui rend muette resterait donc muette aussi pour la foi. Mais si c'est ainsi, la mort n'aurait-elle pas gagné définitivement ? Aucun accès (langagier) à la mort, aucune sortie. Aucune ouverture. Non seulement au moment où la mort arrive, mais déjà durant toute la vie qui a la mort devant elle. Car un langage qui stérilise la mort en la prenant comme une donne scientifique parle d'autre chose.

Qu'entre la mort et l'homme il n'y ait pas rien, c'est la promesse de Dieu. C'est le message chrétien.

La théologie revendique face à la mort un *dire*. Son hypothèse sous-jacente ou implicite est que pour parler de la mort il faut parler de *plus* que de la mort, comme d'ailleurs déjà pour parler de l'homme il faut parler de plus que de l'homme : de ses relations, de son monde, de lui *et* autrui… Pourquoi cet élargissement du langage face à la mort ? Pour deux raisons, qui d'ailleurs convergent : a) parce qu'un seul mot ne parle pas ; pour parler, pour que « cela parle » il faut de l'espace[3] ; b) parce que si entre la mort et l'homme il n'y a rien (la mort et le mot « mort », et rien d'autre), alors la mort devient *tout*, son règne l'aura emporté. La mort et son mutisme ; c'est-à-dire la mort une deuxième fois : la mort totale.

3. On peut dire aussi : là où on parle, un espace s'ouvre.

Le message chrétien, la promesse chrétienne interviennent justement à ce moment – pour faire quoi ? Pour protester. Pour s'insérer, s'infiltrer. – Pour parler. Pour qu'ainsi entre la mort et l'homme il n'y ait pas rien. C'est la promesse de Dieu. C'est le message chrétien.

Nous avons vu que la mort – chrétiennement vue – s'est installée entre Dieu et l'homme comme hostilité entre les deux. Non seulement la mort comme la fin d'une vie humaine ; mais la mort comme l'homme qui repousse tout ce qui n'est pas lui, qui cherche son fondement, son but, sa sécurité en lui. Il arrache sa vie à celui qui la lui donne. Ainsi peut-on dire que paradoxalement l'homme veut une mort que Dieu aurait voulu lui épargner. La vie a été don entre Dieu et l'homme ; l'homme ne supporte

pas cet « entre ». Il faut que « tout » (la vie, son existence, tout) soit *de* lui, vienne de son côté. Dans la mort c'est complètement cela.

C'est là que la foi chrétienne postule, croit que Dieu intervient – encore[4]. Dieu contredit la volonté totalitaire de l'homme. Si avant, là où était la mort, il n'y avait rien, rien qu'elle et l'homme qui lui est destiné, maintenant là où est la mort, *Dieu est aussi* en Jésus-Christ. À la croix de Jésus-Christ, nous rencontrons une mort où Dieu n'est pas loin.

4. Là aussi un élargissement du langage !

Et cela jusqu'à l'abîme le plus grand qu'ouvre la mort. « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mc 15, 34). On a souvent voulu atténuer le sens de cette exclamation. Jésus se serait senti abandonné par Dieu, mais à vrai dire, il ne l'aurait pas été. Pourtant il faut l'admettre : Jésus a subi la mort jusqu'à son ultime profondeur : l'abandon de Dieu. Or si « la parole de la croix » (1 Cor 1, 18) est une parole vraie, c'est-à-dire si la croix n'est pas seulement un instrument de mort, mais si une parole surgit d'elle – « il est mort pour nous » –, alors, il est vrai aussi que Dieu lui-même a pris sur lui l'abandon de Dieu dans lequel la mort nous conduit. De cet abîme Dieu veut/va être concerné aussi. La mort de Jésus nous conduit donc – dans l'abandon de tout, même de la relation avec Dieu – jusqu'à l'endroit où il n'y a vraiment plus rien que Dieu. Aucun autre refuge que Dieu lui-même.

« Dieu est », ai-je formulé au début comme réponse à la question de savoir : Que signifie pour moi la résurrection ? « Que Dieu est. » *Malgré* la mort, *dans* la mort. Comme négation de la totalité de la mort.

Là où l'homme s'éloigne le plus de Dieu, là est Dieu encore, Dieu seul.

Hans-Christoph ASKANI


lumière & vie

Normalienne, agrégée d'histoire, ancienne élève de l'ENA, docteur en histoire, Anne PHILIBERT est l'auteur d'une étude magistrale sur *Lacordaire et Lamennais* (Cerf, 2009). Elle vient de rejoindre le comité de rédaction de Lumière & Vie.

Anne PHILIBERT

Le vœu de Lacordaire de 1848

La situation sociale créée par la diffusion du travail du dimanche dans la France de 2012 donne une actualité particulière aux réflexions faites, en 1848, par le prédicateur dominicain Henri Lacordaire, à Notre-Dame de Paris. À cette date, la règle du repos dominical, en vigueur sous l'Ancien Régime et sous la Restauration, n'existait plus. Dans l'urgence créée par la Révolution de Février, Lacordaire eut à cœur de rappeler un certain nombre de vérités fondamentales sur le travail et sur la fonction du dimanche.

I. Quand parler de Dieu conduit à méditer sur le travail

En 1848, la Révolution de Février fut placée, dès les premiers jours, sous les auspices de la question sociale, en raison de la crise économique qui condamnait au chômage beaucoup d'ouvriers et privait les artisans de clientèle. Parmi les révolutionnaires, beaucoup, du moins dans le peuple de Paris, aspiraient à la fondation d'une République sociale. Les discussions occupèrent l'espace public dans la capitale. Au palais du Luxembourg furent réunis des délégués de chaque profession pour réfléchir et faire des propositions au gouvernement provisoire sur l'organisation du travail. La revendication de l'organisation du travail allait de pair, dans l'esprit de beaucoup, avec l'avènement réclamé de la République de Jésus-Christ.

Comme chaque année, le prédicateur Lacordaire fit à Notre-Dame de Paris ses conférences de Carême. Il en avait choisi le sujet durant l'année 1847 : « De Dieu ». Mais, après avoir traité cette question sous différents aspects (l'existence de Dieu ; sa vie intime ; la création du monde par ses soins ; le plan général de la création ; etc.), dans sa dernière conférence, il traita ensemble le problème de l'organisation du travail et de la sanctification du septième jour. La conférence s'intitula « Du double travail de l'homme ».

Le point de départ était la parole singulière qui terminait, dans l'Écriture, le récit de la création : « Dieu acheva au septième jour l'œuvre qu'il avait faite, et il se reposa de cette œuvre au septième jour ; il bénit le septième jour et le déclara saint, parce qu'en ce jour-là il avait cessé de créer et de faire son œuvre » (Gn 2,2-3). Dieu avait voulu que sa manière de procéder révélât la règle de l'activité des hommes.

Lacordaire médita d'abord sur le travail de l'homme. Comment le définir ? Il écartait l'idée que l'on puisse définir le travail par la peine. Il préférait l'idée que travailler, c'est faire. Dieu n'avait pas créé l'homme pour le désœuvrement. L'homme, « ayant la terre pour passage et Dieu pour fin, se devait par un double travail à une double fonction ».

La première fonction de l'homme était de tendre à Dieu. Le premier travail de l'homme était donc un travail d'ordre spirituel. Lacordaire soulignait la grandeur du travail spirituel imposé au genre humain et le prix douloureux de la vérité.

Puis, il évoqua la deuxième fonction et le deuxième travail confiés à l'homme. À l'époque d'Adam, c'était le partage du gouvernement temporel. Pour la postérité d'Adam, le travail temporel était devenu synonyme de sueurs et de gémissements. La presque totalité du genre humain ne recueillait que « le pain amer d'une étroite pauvreté ». Lacordaire notait que, sous la préoccupation de ses besoins matériels, l'homme risquait d'oublier son origine et sa fin.

Or, Dieu avait réglé par une loi première, fondamentale et imprescriptible, le rapport du travail temporel au travail spirituel. Lacordaire soulignait l'importance de l'enjeu : « C'est dans

la question du travail que toute servitude a sa racine; c'est la question du travail qui a fait les maîtres et les serviteurs ». Selon que le travail est « bien ou mal distribué, la société est bien ou mal ordonnée, heureuse ou malheureuse, morale ou immorale ». Il en donnait comme preuve les événements du présent: « quel est le mot des guerres civiles auxquelles nous assistons? N'est-ce pas ce mot: *Organisation du travail*? » Toute l'Histoire le confirmait. Depuis les migrations des peuples, tous les grands mouvements humains se rattachaient directement ou indirectement à cette terrible question.

La conclusion s'imposait d'elle-même: « la première loi religieuse et civile, c'est la loi du travail ».

NOTRE-DAME DU DIMANCHE

Le dimanche 8 juin 1873, dans le village de Saint-Bauzille-de-la-Sylve, Auguste Arnaud, un paysan marié et père de famille, partit cultiver sa vigne. À un moment, une femme vêtue de blanc lui apparut. Elle lui parla en dialecte. Elle lui dit qu'elle était la Sainte Vierge et l'invita à ne pas avoir peur. Elle lui dit qu'il avait « la maladie de la vigne » et lui confia plusieurs missions (célébrer la fête du saint patron du village, faire des processions, planter des croix dans divers lieux, dont celui de l'apparition). Elle lui ordonna de dire son message à son père et au curé et lui donna rendez-vous dans un mois.

Le curé du village ne voulut pas croire Auguste Arnaud. Il était impossible que la Sainte Vierge puisse apparaître à un homme qui travaillait le dimanche ! Cette sentence était sans appel. Néanmoins, Auguste Arnaud, confiant, fit tout ce qui lui avait été demandé.

Le mardi 8 juillet, il revint à sa vigne pour attendre l'Apparition. La nouvelle avait circulé. La foule était présente. A un moment, Auguste Arnaud vit la Sainte Vierge, habillée cette fois de vêtements dorés et tenant un chapelet. Elle lui parla à nouveau en dialecte, pour dire qu'il ne fallait pas travailler le dimanche, bénir celui qui croira, demander des processions et des cantiques et lui promettre qu'il serait heureux avec toute sa famille.

Trois années plus tard, au terme d'une enquête, Mgr de Cabrières, l'évêque du diocèse de Montpellier, reconnut l'authenticité des apparitions. Auguste Arnaud observa le repos dominical et mourut en 1936 à l'âge de 92 ans. Il fut enseveli au champ des apparitions.

Lacordaire notait que Dieu, qui avait créé l'âme et le corps de l'homme, connaissait leurs besoins. Le septième jour était « la proportion du travail temporel au travail spirituel ». Il soulignait que, sur le plan économique, six jours de travail temporel avaient suffi à l'homme, dans tous les temps, pour gagner sa subsistance. Cette division du travail temporel et du travail spirituel avait un caractère universel et était efficace. Lacordaire donnait une preuve négative de cette efficacité : quand l'homme touche à la loi du travail, soit qu'il augmente le travail temporel, soit qu'il diminue par la violence ou par la ruse le travail spirituel, ou qu'il abandonne l'homme à sa convoitise et à la volonté de ses maîtres, cela provoque la dégradation morale et physique de l'humanité.

Lacordaire insistait sur le fait que l'observance du septième jour avait aussi été établie en vue de la conservation terrestre de l'homme. Il renvoyait aux deux expressions de l'Écriture : Dieu s'est *reposé* le septième jour et il l'a *sanctifié*. Ce faisant, Dieu avait recommandé à la fois le repos de l'homme et la sanctification du septième jour.

II. L'apostrophe aux fils des élites de l'époque

Lacordaire insistait, n'hésitait pas à répéter le message qu'il devait enseigner. Dieu attachait tellement d'importance à la conservation et au bien-être du corps de l'homme, qu'il avait proclamé, par Moïse, à nouveau la grande loi du sabbat. Lacordaire citait le Deutéronome (Dt 5,13-14) et encore la solennelle adjuration qui termine cette recommandation du sabbat : « Souviens-toi que tu as servi toi-même en Égypte, et que le Seigneur ton Dieu t'a tiré de là avec une main puissante et un bras étendu ; et c'est pourquoi il t'a ordonné d'observer le jour du sabbat » (Dt 5,15). Ainsi, c'était en mémoire de la servitude d'Égypte que Dieu avait imposé à la postérité de Jacob « la charte du repos dans le travail, c'est-à-dire la charte première et fondamentale de toute liberté ».

Arrivé à ce stade de la conférence, Lacordaire s'adressa directement à son auditoire, les jeunes gens de la bourgeoisie et de l'aristocratie. Il déclara que les paroles dites, il y a trois mille ans, dans les déserts de la mer Rouge, s'adressaient personnellement à eux ! « Tous, dans nos aïeux, nous avons servi ;

tous, dans notre postérité, nous servirons en Égypte. C'est en vain que nous portons sur nous les signes de l'affranchissement (...) ; nous sommes d'un sang que le travail servile a pétri, que le travail servile pétrira de nouveau ». Lacordaire les avertissait que « la longue main de l'infortune » pouvait les ramener « au travail obscur ». Les siècles de stabilité avaient pris fin. Dans la société du dix-neuvième siècle, toute pierre angulaire avait été détruite. C'était « dans les orages de l'égalité » qu'ils devaient, désormais, bâtir leur propre destinée.

Il enjoignait, pour finir, à ses auditeurs de respecter, dans leurs « frères vivant du service », la condition qui avait été la leur et qui la redeviendrait. Il les adjurait de ne pas ravir à leurs frères le jour de trêve qui leur avait été préparé par Dieu.

III. Une observance d'*ordre public*, sur le plan spirituel et social

Le jour de repos était aussi le jour de la sanctification. Pour le prédicateur, « Dieu n'a pas fait du sabbat une institution privée, un jour à prendre au hasard par chacun de nous dans une suite quelconque de jours occupés ». Le repos hebdomadaire, c'était le dimanche.

Dieu avait fait du sabbat « l'institution sociale par excellence ». Dieu avait fondé une fête périodique et perpétuelle pour l'humanité. Avant Durkheim, Lacordaire soulignait que l'homme a besoin de fêtes. Il se demandait qui donnerait des fêtes au pauvre peuple ? Qui, sinon Dieu ? « Le peuple et Dieu se mettront ensemble, et ce sera la fête de l'humanité ». Depuis soixante siècles, existait cette fête qui ne coûtait rien au peuple que de s'assembler, et à Dieu que de le voir. Il critiquait les fêtes païennes et faisait l'éloge de la tenue générale des populations chrétiennes lors des dimanches.

Pour finir, Lacordaire se plaignit à ses auditeurs qu'il y eut un peuple chrétien qui méprisât cette loi. C'était la France. Il refusait l'hypocrisie : « Ne l'excusez pas en disant qu'elle permet à chacun le libre exercice de son culte, et que nul, s'il ne le veut, n'est contraint de travailler le septième jour ; car c'est ajouter à la réalité de la servitude l'hypocrisie de l'affranchissement ».

Il refusait l'argument tiré de la liberté de conscience, dans laquelle il déclarait ne voir que le voile de l'oppression. La « tyrannie qui abuse des sueurs de l'homme par cupidité et par impiété » était la plus vile des tyrannies. Lacordaire citait l'exemple de l'Angleterre protestante et des États-Unis. Dans ces lieux sanctuaires de la liberté de conscience, plus que dans aucun autre pays du monde, le droit du septième jour était respecté.

Venait la phrase célèbre entre toutes, désormais tombée dans le domaine public, la phrase la plus connue de Lacordaire, et ce n'est sans doute pas par hasard : « Sachent donc ceux qui l'ignorent, sachent les ennemis de Dieu et du genre humain, quelque nom qu'ils prennent, qu'**entre le fort et le faible, entre le riche et le pauvre, entre le maître et le serviteur, c'est la liberté qui opprime, et la loi qui affranchit** ».

Lacordaire invitait donc ses auditeurs à arracher de la France cette lamentable erreur. Les tempêtes avertissaient qu'il n'était pas bon de violer « les commandements qui furent promulgués avec la création, renouvelés dans les foudres du Sinaï, et retrempés dans le sang du Calvaire ». Heureux du respect que les Parisiens avaient manifesté envers la religion et envers le clergé, lors de la Révolution de Février, Lacordaire se disait confiant pour la suite des événements et appelait de ses vœux le respect du dimanche en 1849.

Jean-François MILLET, *L'angelus*, vers 1858, huile sur toile, Musée d'Orsay. →

Conclusion

Les grandes espérances de Lacordaire furent cruellement déçues. L'année 1849 ne vit pas la loi du repos dominical qu'il appelait implicitement de ses vœux. Il fallut attendre le début du siècle suivant pour que le principe fût posé.

Mais ce que dit Lacordaire en 1848, tant sur ces histoires de Genèse et d'Hébreux dans le désert que sur l'expérience de sujétion dans le travail de beaucoup de salariés de la France de son temps, sonne juste. Ce sont des histoires dont on ne peut pas faire l'économie. La grande idée de Lacordaire est que Dieu est du côté de l'humanité. Ainsi en est-il pour le repos dominical.

Anne PHILIBERT


lumière & vie

Le travail dominical en France

Le travail dominical dont il est question dans cet article ne concerne que les salariés. Un employeur individuel qui n'emploie aucun salarié est libre de faire ce qu'il veut le dimanche. C'est donc pour ce motif que les dispositions relatives au repos dominical, et aux dérogations à cette règle, figurent dans le code du travail.

Le 18 décembre 2011, Frédéric Lefebvre, secrétaire d'État au Commerce, a déclaré que 30 % des salariés français travaillent le dimanche. Ils sont 3 millions à travailler tous les dimanches et 3,5 millions à travailler occasionnellement ce jour-là.

Et pourtant, il y un peu plus d'un siècle, après dix-huit mois de lutte syndicale, avait été promulguée la loi sur le repos hebdomadaire du dimanche. Cette loi du 13 juillet 1906 réglementait la durée du travail pour six jours par semaine dans les établissements industriels et commerciaux, publics et privés, et interdisait d'employer un salarié au delà de la durée fixée (sous peine d'amende).

Dans la foulée de cet acquis, lors du Congrès du Havre de 1912, les membres de la CGT avaient réclamé « la Semaine anglaise », sur le modèle existant Outre Manche, avec arrêt du travail le samedi à midi. Le but était de permettre aux salariés de faire leurs courses le samedi (et aux salariées femmes le ménage de la maison…) pour que le dimanche devienne un vrai jour de repos. Durant la période des Trente Glorieuses, la pratique du repos du week-end s'est répandue.

Il faut donc se demander ce qui a pu motiver l'évolution vers la situation actuelle. S'agit-il d'une régression du droit social ou, au contraire, de la prise en compte des exigences de la transformation de la société ? La dernière loi en la matière, du 10 août 2009, n'apporte pas une réponse claire puisqu'elle affiche vouloir *à la fois* réaffirmer le principe du repos dominical *et* étendre les possibilités de dérogations à cette règle.

I. Le principe du repos dominical

Le repos dominical n'est pas observé dans tous les pays membres de la Communauté européenne. Les institutions européennes ont fait le choix du libéralisme. La directive du 1er août 2000 a supprimé l'obligation d'inclure le dimanche dans le repos hebdomadaire (Directive 2000/34/CE 22 juin 2000, article 1, modifiée par la Directive 2003/88/CE du 4 novembre 2003 article 5).

En France, le principe du repos dominical étant posé, il a été jugé en 1989, par la Cour de Cassation, que l'employeur ne peut y déroger, même avec l'accord de ses salariés, que dans l'hypothèse où il bénéficie d'une des dérogations admises par le Code du travail. La Cour de Cassation a également jugé, en 2007, que toute violation de cette règle est susceptible de créer un trouble manifestement illicite dont le salarié peut se prévaloir pour justifier son refus d'exécuter sa prestation de travail.

Il existe un régime dérogatoire applicable en Alsace-Moselle. On en dira seulement deux mots. Hérité de la période d'annexion par l'Empire allemand (1870-1918), il est plus protecteur du droit des salariés au repos dominical et il prévoit que les heures pendant lesquelles le travail a lieu sont déterminées en tenant compte des horaires des services religieux.

Pour le reste du territoire, il existe désormais de nombreuses dérogations au principe du repos dominical.

II. Les dérogations au repos dominical

A. Le premier type de dérogations au principe du repos dominical : les dérogations permanentes de droit et les dérogations permanentes conventionnelles

1. Les deux types de dérogations permanentes de droit :

1.1. Les premières dérogations relevant de cette catégorie concernent les établissements dont le fonctionnement ou l'ouverture le dimanche est rendu nécessaire « par les contraintes de la production, de l'activité ou les besoins du public » (article L3132-12 du Code du travail).

Il existe au total 180 dérogations de plein droit. Elles concernent de nombreuses activités de secteurs publics (hôpitaux, transports), de l'industrie et de l'énergie. Elles concernent aussi des établissements qui fabriquent des produits alimentaires destinés à être consommés immédiatement, des hôtels-restaurants, des débits de boisson, des entreprises de journaux, d'information, des théâtres. Il faut noter que la loi du 3 janvier 2008 a autorisé les établissements de commerce de détail d'ameublement à déroger à la règle du repos dominical. Pour ces établissements, le repos hebdomadaire est attribué par roulement. La loi nouvelle du 10 août 2009 n'a pas touché à ce régime.

1.2. Les deuxièmes dérogations permanentes de droit concernent les commerces de détail alimentaire. Avant la loi du 10 août 2009, ils pouvaient donner le repos hebdomadaire à partir du dimanche après-midi (article L3132-13). La loi a reporté à 13 heures la fin de la plage horaire.

2. Les dérogations conventionnelles :

Le principe de dérogations conventionnelles est posé de longue date dans le secteur industriel, en raison de l'organisation du travail en continu ou d'équipes de suppléances (articles L3132-14 et L3132-16 à L3132-19).

B. Le deuxième type de dérogations au principe du repos dominical : les dérogations temporaires accordées par le préfet

Les dérogations temporaires peuvent être accordées sous certaines conditions par le préfet.

Avant la loi du 10 août 2009, elles concernaient une catégorie d'établissements : ceux pour lesquels il est établi que leur fermeture le dimanche est préjudiciable au public ou de nature à compromettre leur fonctionnement normal (article L3132-20).

La loi du 10 août 2009 a prévu, en outre, la possibilité d'ouvrir certains magasins le dimanche dans deux types de lieux :

– les établissements de vente au détail situés « dans les communes d'intérêt touristique ou thermales et dans les zones touristiques d'affluence exceptionnelle ou d'animation culturelle permanente » (article L3132-25). Il faut préciser que ces zones peuvent être des voies, des îlots, des quartiers ou des secteurs précisément délimités. C'est le préfet qui établit la liste de ces communes et de ces zones. Le repos hebdomadaire peut être donné « de droit » par roulement pour tout ou partie du personnel. Dans ces communes et dans ces zones, le travail dominical ne donne pas lieu au doublement du salaire ni au repos compensateur.

– les établissements de vente au détail mettant à disposition des biens et des services « dans un périmètre d'usage de consommation exceptionnelle » ou PUCE (articles L3132-25-1 à L3132-26). Ce dispositif concerne quatre « unités urbaines » de plus de un million d'habitants : ce sont les agglomérations de Paris, Lyon, Aix et Lille. Le repos hebdomadaire peut être donné par roulement pour tout ou partie du personnel. Le travail dominical se fait sur la base du volontariat.

C. Le troisième type de dérogations au principe du repos dominical : les dérogations temporaires accordées par le maire

Le maire (ou, à Paris, le préfet) a le pouvoir d'accorder des dérogations (pas plus de 5 dimanches par an) aux établissements de commerce de détail où le repos hebdomadaire a lieu normalement le dimanche (article L3132-26). Pour les salariés de ces établissements privés du repos dominical, il est prévu que chaque salarié « perçoit une rémunération au

moins égale au double de la rémunération normalement due pour une durée équivalente, ainsi qu'un repos compensateur équivalent en temps » (article L3132-27).

III. Évaluation

A. Le manque de lisibilité du dispositif actuel

La réglementation en vigueur, qui prévoit des dérogations permanentes de droit, des dérogations conventionnelles et des dérogations temporaires au principe du repos dominical, manque de lisibilité. A cet égard, il est permis de dire que la loi de 2009 a contribué à compliquer le système.

1. Le manque de lisibilité tient au fait qu'il est difficile de connaître la liste de tous les établissements concernés par ces dérogations sur l'ensemble du territoire. Pour certaines catégories, on est vraiment dans le *cousu main*. Ainsi, *Le Figaro* du 2 février 2012 (p. 15), dans un article intitulé « La librairie La Hune déménage chez Dior », relate les problèmes posés par le déplacement de quelques mètres de la célèbre librairie, entre son ancienne adresse (boulevard Saint Germain, entre les brasseries Les Deux Magots et le Café de Flore), située dans une zone classée touristique, et sa nouvelle adresse (place Saint Germain, à l'angle de la rue Bonaparte), qui ne l'est pas, ce qui a obligé la direction de la librairie à déposer une demande de dérogation à la préfecture…

Il serait aussi intéressant de comparer les arrêtés préfectoraux, pour vérifier si la lecture du dispositif présente une certaine unité sur l'ensemble du territoire.

2. Le manque de lisibilité est aussi dû au fait que les salariés qui travaillent le dimanche ne bénéficient pas tous des mêmes contreparties.

Avant la loi du 10 août 2009, les heures travaillées par les salariés le dimanche étaient rémunérées au taux normal (et éventuellement en heures supplémentaires) en l'absence de dispositions conventionnelles particulières. Le Code du travail prévoyait seulement une contrepartie pour les salariés des équipes de suppléance (article L3132-19) et ceux des commerces de détail dont le maire avait autorisé l'ouverture dérogatoire (article L3132-27). Le régime applicable différait selon le type de dérogation ou l'existence d'une convention ou d'un accord collectif attribuant des contreparties aux salariés concernés.

La loi du 10 août 2009 n'a pas voulu poser le principe d'une contrepartie financière. Elle a seulement imposé à certaines branches et entreprises l'obligation de négocier un accord relatif aux contreparties. Elle laisse toute liberté aux partenaires sociaux quant au choix des contreparties, qu'il s'agisse d'une rémunération majorée, d'un repos compensateur, de jours de congés supplémentaires.

La loi du 10 août 2009 fait obligation à l'employeur, pour être autorisé à déroger au repos dominical, dans les PUCE, de recevoir l'appui des organisations syndicales représentatives dans l'entreprise ou, à défaut, de la majorité des salariés. Elle prévoit que « l'accord collectif fixe les contreparties accordées aux salariés privés du repos dominical » et que, « en l'absence d'accord collectif applicable (...), la décision de l'employeur approuvée par référendum fixe les contreparties accordées aux salariés privés du repos dominical (...). Dans ce cas, chaque salarié (...) bénéficie d'un repos compensateur et perçoit pour ce jour de travail une rémunération au moins égale au double de la rémunération normalement due pour une durée équivalente » (L3132-25-3).

B. Éviter les abus ?

1. Une loi ambiguë et sans intérêt réel

Cette loi rappelle le principe du repos dominical mais étend largement les possibilités de dérogation, pour des motifs commerciaux. En fait, elle a abouti à fragiliser le droit historique au repos dominical.

Il y a, depuis très longtemps, des catégories de salariés qui travaillent le dimanche dans l'intérêt général : les infirmiers, les pompiers, les conducteurs de transport en commun. Loués soient-ils. En revanche, existe-t-il un intérêt général ou même économique à ce que de plus en plus de commerces soient ouverts le dimanche ?

Certes, il y a un intérêt économique pour des marques de la grande distribution à ouvrir le dimanche, puisqu'elles choisissent de se passer d'autorisation pour leurs établissements. Ainsi, depuis 2007, le syndicat FO s'est lancé dans un combat contre le travail dominical illégal et a fait condamner, par exemple, Castorama, Leroy-Merlin et Bricorama. Récemment, le tribunal de Pontoise a ordonné à l'enseigne Bricorama de fermer ses trente magasins, à Paris et en Ile-de-France, le dimanche, sous peine d'une astreinte de 30 000 € par infraction et par établissement. Certaines supérettes franchisées ouvrent aussi abusivement à Paris l'après-midi du dimanche, au prétexte qu'elles ne relèveraient pas du secteur alimentaire, mais du secteur plus général du commerce dans la capitale...

En ce qui concerne les établissements qui ont obtenu une autorisation d'ouverture le dimanche, l'argument économique fréquemment invoqué est contesté par les syndicats. Les éléments sur lesquels ils mettent l'accent paraissent sérieux : les grandes surfaces qui ouvrent le dimanche mettent en péril les commerces de proximité ; elles réduisent à terme le nombre des emplois et augmentent le ratio d'emplois non qualifiés. Il est clair aussi que le pouvoir d'achat de la clientèle n'est pas extensible.

2. La protection des salariés

2.1. Pour éviter que les salariés travaillant dans les PUCE ou concernés par l'article L3132-20 du Code du travail soient obligés de travailler le dimanche, le législateur a posé le principe du volontariat, qui doit s'exprimer sous la forme d'un accord écrit. Au nom du principe du repos dominical, la loi du 10 août 2009 a prévu que « le refus d'un demandeur d'emploi d'accepter une offre d'emploi impliquant de travailler le dimanche ne constitue pas un motif de radiation de la liste des demandeurs d'emploi » (article L3132-3-1).

Mais il faut s'interroger sur la manière dont les rapports de force jouent, notamment dans un contexte de chômage de masse, sur la conduite des salariés ou des demandeurs d'emploi. Dans *Le Quai de Ouistreham*, Florence Aubenas met en scène une formatrice de Pôle Emploi qui explique ce qu'il faut faire, lors des entretiens de recrutement, à des chômeurs : « Il faut dire des choses comme 'je suis disponible à toute heure'. Il faut avant tout montrer qu'on va se plier à un certain nombre de choses. De nos jours, pour refuser de travailler le dimanche, il faut déjà être embauché depuis longtemps. Ne vous y risquez pas » (p. 91-92).

Pour ce motif, pour les entreprises où la vie syndicale est absente, on peut se demander si l'appui de la majorité des salariés exigé pour mettre en œuvre certaines dérogations au repos dominical sera le fruit d'un consentement valide, obtenu sans peurs ni pressions. S'il est certain que des jeunes ou des personnes au chômage ne voient pas d'inconvénient à travailler le dimanche, de nombreux salariés sont obligés de saisir les Prud'hommes car leurs employeurs les licencient en cas de refus de travailler le dimanche.

2.2. On pourrait aussi considérer que, si le législateur avait posé le principe de rémunération majorée (dans des proportions importantes) du travail dominical pour tous les salariés concernés, cela aurait été un moyen efficace de prévenir la banalisation du travail dominical. Aujourd'hui, cette banalisation menace la possibilité d'obtenir une contrepartie : il existe des salariés qui ne touchent que 5 euros de plus par dimanche travaillé…

2.3. Les salariés les plus modestes sont les plus touchés. La question du travail du dimanche ne peut être dissociée de la prise en compte de la situation générale du salariat en France. Laurent Lesnard, chargé de recherches au CNRS, en dresse un constat alarmant : « Les politiques de dérégulation menées depuis les années 1970 et les nouvelles méthodes d'organisation du travail n'ont pas eu pour seul résultat d'accroître la précarité dans l'emploi et le travail. Elles affaiblissent également le lien familial (…), parfois jusqu'à la séparation. A cela s'ajoute la désynchronisation des horaires de travail qui sapent jour après jour les fondements de la solidarité familiale » (*La famille désarticulée. Les nouvelles contraintes de l'emploi du temps*, PUF, 2009, p. 187). L'auteur observe que la désynchronisation touche

surtout les couples qui occupent les positions les plus précaires et les plus défavorisées dans l'espace social. Il y voit une forme nouvelle d'exclusion sociale.

Dans ce contexte, on comprend la fonction sanctuaire du repos hebdomadaire le dimanche : « Fragilisé les jours de semaine, le lien familial des familles désarticulées repose plus que jamais sur le week-end, et tout particulièrement le dimanche » (ibidem, p. 188). À la fin de son ouvrage, Laurent Lesnard met donc spécialement en garde contre la généralisation de l'ouverture des commerces le dimanche, qui ébranlerait plus encore le lien familial des salariés peu qualifiés du tertiaire.

Quand 30 % des salariés travaillent le dimanche, il faudrait savoir combien de millions de familles ne peuvent passer ensemble la journée du dimanche ? Et pour les salariés qui élèvent seuls leurs enfants ? La dérégulation menace la vie privée, familiale, associative. Il banalise le temps.

3. Les enjeux symboliques

L'élargissement du champ des dérogations au principe du repos dominical a pour objet de permettre de consommer plus le dimanche. Consommer le dimanche est devenu un nouvel avatar du divertissement pascalien.

À chacun son sujet de scandale. Frédéric Lefebvre, le secrétaire d'État au Commerce, a déclaré publiquement, le 18 décembre 2011, que la situation concernant le travail dominical est « intolérable ». Il a dénoncé des « iniquités sur le territoire ». Il a donné comme exemple la zone Abbesses-Montmartre à Paris, où il y a beaucoup de touristes et où seule une partie des commerces a l'autorisation d'ouvrir. Pour Frédéric Lefebvre, il est donc intolérable que, dans une zone touristique, tous les commerces employant des salariés n'obtiennent pas une autorisation dérogatoire de travail le dimanche.

L'équité conduit toutefois à noter que la volupté du shopping du dimanche touche des personnes de toutes les conditions. Dans *Le Quai de Ouistreham* encore, Florence Aubenas rapporte un échange avec un homme nommé Philippe, qui veut absolument la conduire à la Jardinerie, grande surface spécialisée à la périphérie de Caen, pour y admirer le *formidable* rayon plantes carnivores. Devant sa réticence à aller traîner dans ce magasin, et alors qu'elle dit qu'elle préférerait se balader en forêt ou sur la plage, il insiste : « La Jardinerie, c'est l'endroit idéal pour se changer les idées : on voit plein de gens, on peut acheter des trucs. C'est gai. En plus le magasin est ouvert le dimanche. Tu sais, j'ai beaucoup d'amies qui, depuis leur divorce, ne sauraient pas quoi faire ce jour-là si les hypers étaient fermés » (p. 129-130).

Dans cette perspective, le travail du dimanche des uns permet de divertir les autres des angoisses liées à la condition humaine. L'utopie de l'unité de tous dans la communion au même temps de repos est sérieusement mise à mal.

Ce qui est à l'œuvre, dans cette affaire, c'est un type de société. Certes, dans la France de 2012, le dimanche n'est plus pour la majorité de la population un jour religieux, dans le sens d'un jour dédié au culte. La faiblesse de la pratique dominicale fait de cette réalité un argument peu audible dans le débat public. Mais le religieux ne se réduit pas aux pratiques cultuelles et il faut affirmer que le dimanche est un jour qui a une valeur particulière. Les liens (conjugal, familial, amical) reposent sur un temps passé ensemble. On faisait souvent les courses de la semaine le samedi ; il serait heureux que le dimanche reste le jour de la gratuité du temps partagé.

Conclusion

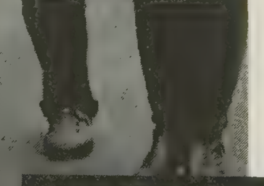
Si, selon le Préambule de la Constitution de 1946, la Nation garantit à tous « le repos et les loisirs », il n'est pas indifférent que le repos soit donné le dimanche plutôt qu'un autre jour de la semaine. Face au risque de grisaille du continuum des jours, il est bon que certains aient une marque spéciale. On se souvient que Robinson Crusoé avait décidé de faire deux encoches de canif, sur le bois sur lequel il voulait garder la trace de la durée de son séjour insulaire, pour marquer les dimanches, et une seule encoche pour les autres jours de la semaine. Ainsi, malgré les prétextes allégués, l'homme n'a pas fini de chercher refuge derrière le rocher du repos dominical.

Anne PHILIBERT

FO

FO

TOUCHE PAS A MON DIMANCHE



Jean-Etienne LONG est dominicain et rédacteur de *Lumière & Vie* depuis 2006.

Jean-Etienne LONG

Malaise devant la défense du saint dimanche

Dans une grande coalition, à l'occasion de la loi sur le travail dominical, les bonnes âmes ont pris la défense du saint dimanche, et tous, y compris les énervés de la laïcité positive, se sont tout à coup rappelés leurs racines chrétiennes. À se demander si nous n'étions pas en train de retourner à la foi de nos ancêtres.

Mais il faut bien reconnaître que notre société n'a plus guère le sens spirituel du jour du dimanche. À part quelques rares personnes engagées, et dites « pratiquantes », les bonnes gens se reposent de leur semaine de travail et de leur sortie du samedi ; ils font la grasse matinée, vont se promener, regardent des films, font du sport, etc. Et se retrouvent en famille, quoique de moins en moins.

Et tout cela qui est bon (se reposer, se rencontrer en famille, faire du sport, etc.), est-ce vraiment sanctifier le jour du Seigneur (cf. Dt 5,12-15) ? Un jeune commercial interviewé sur le sens de son dimanche (dans *La Croix* du 13-12-08), disait : « c'est mon jour pour moi ». Il résumait bien, à mon sens, ce qu'est le dimanche pour la majorité des gens, y compris les pratiquants : c'est **le jour pour soi**. De là à dire qu'il s'agit d'un jour pour Dieu, il y a un pas qu'on ne pourra pas franchir. Disons simplement un jour d'équilibrage, mais, somme toute, assez horizontal.

Ces mêmes gens (les pratiquants, les sportifs, les bricoleurs, les randonneurs, et ceux qui ne font rien du tout) sont souvent plutôt contents de pouvoir acheter leur baguette, leur pâtisserie éventuellement, voir leur poulet rôti, s'ils ne vont pas jusqu'à faire leur marché, voire même acheter des meubles, visiter quelques foires. Ils tiennent plus à ***leur*** dimanche qu'au ***dimanche***. Quand ils veulent sortir, se promener, faire du tourisme, ils se plaignent des villes mortes, où tout est fermé. Ils,… nous, sans doute, rappelons-nous !

Sept millions de personnes, apprend-on, travaillent le dimanche, occasionnellement ou régulièrement… Pas toujours en toute liberté, ni en toute légalité. Présentant son projet à *La Croix*[1], le ministre du travail expliquait vouloir une loi qui réaffirme le principe du repos dominical[2], mais règle deux situations aberrantes, d'une part, l'interdiction des commerces de détail dans les zones touristiques et thermales, et d'autre part, la pratique dans les grandes agglomérations.

Dans ces dernières zones, il s'agissait que seuls les salariés volontaires pussent travailler le dimanche, et qu'il n'y ait pas de dérogations sans garanties, et notamment, celle pour les salariés de pouvoir renoncer au travail du dimanche en fonction de l'évolution de leur situation familiale[3].

Cette loi n'était pas révolutionnaire et il ne s'agissait pas d'étendre indéfiniment les dérogations pour travailler le dimanche. Mais elle ne revenait pas non plus sur le principe de dérogations, pour des motifs commerciaux, et non seulement sanitaires, par exemple. Du coup, on l'a rattaché au slogan de campagne du Président de la République : « travailler plus pour gagner plus ». Et on en a fait une question de principe, voire de civilisation – avant que le mot ne soit encore interdit, en indiquant qu'il fallait sortir du matérialisme individualiste.

Là-dessus, la polémique s'emballant, on a été jusqu'à reprocher au gouvernement de vouloir empêcher les gens de sanctifier le jour du Seigneur. La question se poserait de savoir qui l'on empêcherait ainsi, si 4,5 % seulement des français fréquentent chaque dimanche une église[4], soit moins de trois millions… à rapporter aux sept millions de personnes travaillant occasionnellement ou régulièrement le dimanche.

1. Cf. Brice Hortefeux, « Le dimanche, un jour pas comme les autres », *La Croix*, 26 mai 2009.

2. Cf. l'article L3132-27 du code du travail. Modifié par la Loi n°2009-974 du 10 août 2009 - art. 1 : « Chaque salarié privé de repos dominical perçoit une rémunération au moins égale au double de la rémunération normalement due pour une durée équivalente, ainsi qu'un repos compensateur équivalent en temps ».

3. L'article L. 3132-25-4 détaille sur plusieurs alinéas ces garanties. Cf. www.legifrance.gouv.fr

4. Selon un sondage Ifop réalisé pour *La Croix* le 28 décembre 2009.

Ce brusque retour à l'évocation du caractère sacré et religieux du dimanche questionne, dans la mesure où ceux-là même qui reprochaient à un discours au Latran (au demeurant sans effet concret en France) d'instrumentaliser la religion de manière maurrassienne, se mettaient à instrumentaliser la religion dans leur opposition à la nouvelle loi sur le travail du dimanche.

Mais à trop ramener leur dimanche de démocrates redevenus soudainement et pour l'occasion chrétiens, il se pourrait que quelques juifs demandent une loi qui protège le *qaddosh shabbat* (saint samedi), et surtout que beaucoup de musulmans demandent (ou qu'on le demande pour eux), une loi qui protège le *haram al-jouma* (saint vendredi). Voilà qui ne serait pas simple à gérer, mais qui nous ramènerait à la question de la sanctification du jour du Seigneur.

Question peut-être plus fondamentale qu'il n'y paraît, par tout ce qu'elle renvoie du rapport de la culture avec la religion. Une culture laïque, une culture qui se sépare de ses origines religieuses, jusqu'à les refouler, finit par favoriser, sans même s'en apercevoir, la production de nouveaux phénomènes religieux incontrôlés : aucune culture ne les maintient dans la sagesse de leurs traditions[5].

La question du sens du repos dominical, de son origine judéo-chrétienne, pourrait être l'occasion de rappeler cette invitation du philosophe Habermas de ne pas se contenter de parler les uns sur les autres, mais les uns avec les autres, pour sortir de ce rapport que la raison séculière entretient avec la religion et qui n'est clarifié qu'en apparence[6].

Jean-Etienne LONG

5. C'était l'analyse d'Olivier ROY dans *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Seuil, 2008, et qui vient de sortir en Points-Essai. Voir la pertinente lecture critique de l'ouvrage par Christophe BOUREUX, L&V 284, oct-déc.2008, p. 106-109.

6. Cf. HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Gallimard, 2008, p. 142.

Yvan MARÉCHAL, ***Le livre d'Isaïe ou l'expérience du salut,*** Parole et Silence, 2011, 419 p., 30 €.



Le livre d'Isaïe, le plus grand et le plus long des prophètes bibliques (66 ch.) est un livre complexe, rédigé par différents auteurs, au cours de plusieurs siècles. Pour autant, il ne s'agit pas d'un ouvrage hétéroclite, car dès les premiers versets, il trouve son orientation et son unité, reprise et modulée par chacun des rédacteurs (du premier au troisième) au fil du temps, des événements politiques et religieux, de la soumission du peuple à la parole divine ou, au contraire à son abandon, suivi du châtiment qui en découle. Mais Dieu, devant la souffrance de son peuple et ses cris, le prend en pitié. Il rétablit alors son alliance constamment rappelée, avec ses deux pôles : loi de Dieu, la Torah ; obéissance dans l'amour de YHWH.

C'est la raison qui permet d'observer l'évolution du peuple d'Israël par un mouvement ondulatoire ou par vagues contradictoires de l'histoire, une mobilité de dunes ou, plus cruellement, en dents de scie. Il oscille en permanence entre ces deux pôles : obéissance à Loi qui apporte la vie et le salut, dans la liberté retrouvée ou, au contraire, l'exil et le châtiment à Babylone sous le joug des Assyriens et des Chaldéens, à moins que ce ne soit sous celui des Mèdes ou des Perses. Cependant, transparaît toujours l'espérance d'un « reste », celui d'un « germe » ou bien d'une « souche », ou même de « racines », toujours porteuses de la vie et d'une « semence » sainte.

C'est néanmoins, lors de la venue de Cyrus, le Perse, messie envoyé par Dieu et prémonition de la mission du Christ, que le peuple exilé et malheureux pourra retrouver Jérusalem dans la joie et la lumière glorieuse de Dieu. Une patrie se refonde, le temple de Jérusalem incendié est reconstruit, et lentement, non sans soubresauts politiques et religieux, la terre d'Israël se transforme en une terre ouverte à tous les peuples de la Terre en une même unité eschatologique : Jérusalem.

Ce prélude permet de mieux saisir l'intention qui anime la rédaction du livre de Maréchal et veut permettre au lecteur d'entrer dans cette complexité. Il ne s'agit pas de voguer sur les remous de l'histoire biblique, mais de comprendre que « le salut » n'est pas reçu comme un cadeau immérité. L'homme, comme les peuples dans l'errance, est invité au dépassement de ses faiblesses et de ses lâchetés pour céder la place au Dieu seul, YHWH l'unique et le vivant, qui libère et fortifie.

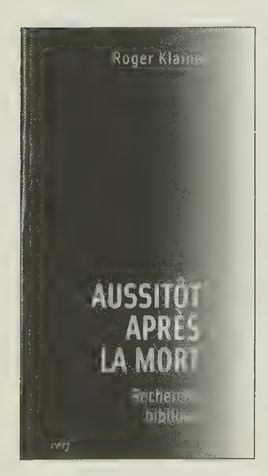
Dans cette étude, nous suivons pas à pas l'évolution de l'exégèse biblique avec les grands noms qui, au fil des années, ont approfondi les différents « Isaïe » de l'histoire, depuis (et avant lui) le grand J. Vermeylen, le plus souvent cité, jusqu'aux ouvrages récents de A. Schökel, D. Janthial, A.-M. Pelletier ou J. Ferry.

La conclusion de l'ouvrage reste optimiste, malgré tout, sur l'avenir de l'homme avec, cependant, un bémol menaçant qu'il convient de ne pas sous-estimer, pis, de négliger par

inconfort : le dernier verset du Livre saint ; Parole de Dieu que la critique a parfois voulu corriger, ce qui pose la question de fond : cette spirale du mal récurrent et obsédant, ce mouvement perpétuel d'éternel recommencement entre le bien et le mal doit s'arrêter. Ne va-t-il pas cesser pour prendre le parti de la vie, non par la magie céleste fort commode de l'attente passive, irréelle, mais par l'obstination et l'engagement des hommes dans une Voie de Vérité et d'amour qu'ils tardent à réaliser ?

Olivier LONGUEIRA

Roger KLAINE, ***Aussitôt après la mort.*** *Recherche biblique*, Cerf, 2011, 104 p., 10 €.



Ce petit ouvrage rappelle comment l'idée d'une résurrection des morts a lentement émergé au fil de l'Écriture : le Premier Testament ne connaît longtemps qu'un obscur shéol, séjour adapté aux ombres des défunts. Avec la foi en un Jour de Dieu apparaît la possibilité d'une glorification, voire d'une recréation, tandis que certains textes de sagesse, sous l'influence de la culture grecque, envisagent une immortalité ou une résurrection personnelle.

C'est donc massivement la « Bible nouvelle » (comprenons le Nouveau Testament) qui induit la foi en la résurrection personnelle, sur la base de l'expérience pascale du Christ, des apparitions aux Apôtres et à Paul. L'auteur note à ce sujet que les apôtres auraient vu le Christ dans un état intermédiaire entre la mort et la gloire, alors que Paul aurait vu Jésus dans sa gloire définitive, et que cela même peut nous renseigner sur les étapes du chemin de nos défunts.

Curieusement, l'auteur n'insiste pas sur l'explication paulinienne du passage du corps psychique au corps spirituel, qu'il juge trop grecque et ambigüe (p. 94). De même, il ne cite pas le seul passage où Jésus explicite sa foi en la résurrection, où il est rappelé que Dieu n'est pas le Dieu des morts mais le Dieu des vivants et où il est dit que nous serons comme des anges (Mc 12, 18-27), indication pourtant précieuse quant à la corporéité, mais sans doute jugée embarrassante.

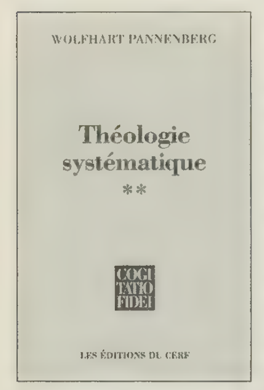
L'Écriture atteste donc avec force la foi en la résurrection personnelle, notamment sur la base d'une vie nouvelle en Christ, commencée avant la mort, dans le Corps du Christ : à la dimension personnelle se greffe donc une dimension communautaire de la vie dans l'au-delà. Mais elle ne donne aucune représentation précise de cette vie en union avec le Christ. Elle invite en quelque sorte à une foi pure, une confiance radicale en l'amour puissant du Dieu qui a ressuscité Jésus.

Au terme de la lecture, reste dans l'ombre le jugement dernier, l'inimaginable Jour de Dieu, et la question des réprouvés pour l'éternité, selon l'enseignement de Jésus en Mt 25, que l'auteur n'aborde pas. Un enseignement à double tranchant, puisqu'il ouvre une espérance pour ceux qui n'ont pas cru en Christ, sans rendre automatique la résurrection des croyants.

Jean-Etienne LONG, o.p.

Théologie

Wolfhart PANNENBERG, ***Théologie systématique***, t.2, Cerf, 2011, 635 p., 74 €.



Ce second volume de *Théologie Systématique* propose la synthèse doctrinale du théologien protestant allemand sur la création, l'anthropologie, la christologie et la sotériologie. Le parcours s'étend ainsi de la création du monde à l'autoréalisation de Dieu dans le monde, avec comme conséquence pour le monde d'être réconcilié avec Dieu.

La disposition de la pensée de Pannenberg obéit à une thèse fondamentale déjà étayée dans le premier volume : le caractère non définitif des réalités historiques, au nombre desquelles la vérité elle-même. La vérité attend son attestation définitive dans la réalisation eschatologique du Règne de Dieu. Ainsi la notion de « destination » devient-elle déterminante pour penser la création, l'humain, et le temps.

L'histoire contient un commencement effectif du Règne annoncé : la résurrection du Christ, la prédication et l'action de Jésus. L'événement de la résurrection est reçu comme « prolepse », c'est-à-dire anticipation effective et expressive de la réalité ultime en laquelle Dieu veut accueillir sa création. L'être humain est le lieu en lequel cet événement advient pour tout l'univers créé.

Pannenberg organise sa systématique en considération constante d'une théologie trinitaire : l'autodistinction du Fils par rapport au Père permet de comprendre la forme de toute réalité créée et la puissance d'assomption par le Verbe d'une existence humaine ; l'Esprit Saint est approché comme champ de force, en lien avec le temps et l'espace, dans une réception des modèles scientifiques majeurs de la physique du XX[e] siècle.

Le *logos divin* est le point de mire de toute la création. Il n'est pas une réalité abstraite exemplifiée dans la multitude des créatures mais plutôt la source de leur forme chaque fois concrète. Le *pneuma divin* est la source de l'espace et du temps où se déploie tout le créé.

Pannenberg assume aussi des contenus théologiques classiques en remontant à saint Augustin et Proclus, ainsi que les plans généraux d'exposition de la tradition théologique (Thomas d'Aquin – on lira, dans ce second volume, la position sur les anges). Il situe son travail dans le débat avec Luther et les autres réformateurs : la référence à Barth et le positionnement face à lui sont constants. Il critique la radicalisation barthienne selon laquelle création et alliance seraient deux ordres séparés.

La force de sa réflexion tient particulièrement à la distinction entre la perspective interne à l'histoire et celle de l'acte de Dieu en matière de création et d'eschatologie. L'univers créé est bien orienté vers l'émergence de créatures intelligentes, en capacité de louer Dieu.

Pannenberg situe le travail théologique dans une fidélité à l'écriture sainte et un usage des acquisitions de l'exégèse historico-critique.

La Bible n'est pas considérée comme inerrante mais en composition dynamique avec les conceptions du monde en regard desquelles elle fut rédigée. Dans une cohérence biblique capable de transposition, il soutient que la théologie de la création peut suivre la démarche du témoignage biblique en utilisant la connaissance actuelle du monde pour décrire l'œuvre divine de la création.

La théodicée, son intégration de la question du mal, sont abordées dans la lumière de la clarté historique apportée par la mort du Fils en croix et orientée vers le renouvellement eschatologique attendu du monde.

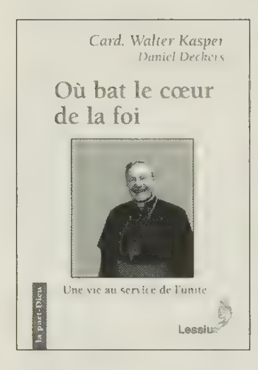
La question anthropologique est posée dans la suite de la théologie de la création : la réflexion sur le péché dans la nature et la condition humaines appelle une compréhension nécessairement renouvelée de la doctrine du péché originel.
Les propositions de Pannenberg sur le salut, sur la vie de Jésus, la place de l'Écriture et celle de l'Église continueront d'interroger la théologie. Il porte ces questions à partir d'une forme d'exposition équilibrée, concise et très construite.

Philippe DOCKWILLER, o.p.

Nous avons reçu à L&V
et nous vous signalons :

Frère Roger de Taizé, ***Les écrits fondateurs. Dieu nous veut heureux***, Presses de Taizé, 2011, 170 p., 15 €. Recueil de lettres qui donnent à voir les intuitions fondamentales de la communauté de Taizé et forment aussi un guide de spiritualité chrétienne.

Card. Walter KASPER, Daniel DECKERS, ***Où bat le cœur de la foi. Une vie au service de l'unité***, Lessius 2011, 310 p., 29,50 €.



Issu d'entretiens avec un journaliste, le livre fait alterner deux voix : l'une rapporte évènements, crises, questions et contexte, celle de WK commente, nuance, précise son parcours : celui d'un catholique né en Allemagne lors de la montée du nazisme, devenu prêtre, théologien, évêque, cardinal, secrétaire puis président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens.

Le concile Vatican II en constitue l'axe, en particulier l'histoire complexe, controversée de sa réception pratique et théorique, en lien avec les mutations du monde, en débat avec les pensées qui l'ont préparé, accompagné, interprété. De cette histoire WK a été l'acteur et l'analyste, en Allemagne, dans l'horizon de l'Église universelle, puis au service de l'œcuménisme, avec une inspiration directrice, celle selon lui de Vatican II : une ecclésiologie de *communion*, selon laquelle l'unité est confirmée par la diversité, et qui renoue avec le premier millénaire. Communion qui vaut selon des degrés et sens divers pour penser l'Église catholique mais aussi ses rapports avec d'autres Églises. Ces deux dimensions constituent deux grands versants du livre, distribué en 16 chapitres selon un ordre chronologique et thématique.

Le style de Kasper sera, par le dialogue, d'assumer la *tension* propre à la vie selon Möhler,

pour ordonner les priorités, avec « l'Évangile sur les épaules » et selon sa devise épiscopale : « vérité dans la charité ». L'ouvrage en donne maints exemples, évoquant les crises et questions débattues depuis des décennies, dont celles relatives aux ministères ou à l'éthique.

Tension d'abord dans le débat depuis les années d'enseignement en Allemagne et au-delà, où il rencontre les grands noms de la théologie du XX[e] siècle, dont bien sûr Joseph Ratzinger et Hans Küng. Tension pour l'évêque entre théologie et pastorale, fidélité à l'enseignement de l'Église et compassion à l'égard de tous, collégialité et primauté à tous les niveaux.

On retiendra deux controverses avec Rome sur l'articulation entre loi et conscience, justice et miséricorde, qu'il a cherché à conduire vers un dialogue ecclésial et œcuménique : d'abord au sujet des centres de consultation relatifs au droit allemand sur l'avortement, puis sur la situation des divorcés remariés. À chaque fois, la tentative est de se faire médiateur de positions radicales qui tendent à l'opposition, voire à la rupture, de soutenir une saine tension qui ouvre une dynamique, plutôt que de l'absorber.

Des confrontations avec J. Ratzinger aboutiront à une « collaboration fructueuse » malgré des désaccords, sur la question liturgique et quant au sens catholique de la communion ecclésiale, dans le rapport entre Église universelle et Églises locales : la voie tenue par Kasper est celle d'une intériorité réciproque, l'enracinement dans le Mystère ne devant pas conduire à sous-estimer la diversité.

Kasper fait ainsi largement état des difficultés de passer non d'une administration mais d'une *promotion* de la communion à sa mise en œuvre, et donc des limites de celle-ci. Il faut patiemment débusquer les jugements hâtifs, résister à la réduction de la communion – toujours à étendre, à parfaire – à la communauté, tout en revendiquant la spécificité du ministère ordonné, une juste culture de l'eucharistie et de la pénitence. Admettre aussi ses erreurs.

Le deuxième grand versant de l'ouvrage est consacré à l'œcuménisme : « une évidence » pour ce catholique allemand, une nécessité spirituelle et institutionnelle pour l'Église catholique, à Rome et dans les dialogues à la rencontre du monde. Le regard de Kasper sur la Curie, à la fois critique (bureaucratie, *decorum* et cour, loin d'une « simplicité apostolique ») et bienveillant (ce sont des hommes) relève des mêmes préoccupations fondamentales : « est ici en jeu la nature collégiale de l'Église et de l'épiscopat, et cela n'a rien à voir avec la démocratisation. Le pape ne devrait en aucune manière se retrouver confiné dans le rôle d'un monarque constitutionnel, qui représente mais ne dirige pas. Non, il a reçu un pouvoir du Seigneur et il doit donc l'exercer personnellement, en prenant des décisions de manière souveraine. Mais il doit décider – selon la tradition romaine et selon la règle de sagesse de saint Benoît – après avoir entendu ses frères » (p. 160).

L'unité œcuménique est aussi à penser comme communion par laquelle le sens de l'universel se trouve rouvert à Vatican II : mais de ce concept-clé, il s'agira de clarifier la compréhension d'une Église à l'autre. Avec les Églises issues de la Réforme, le dialogue de Kasper est ancien. On lira son appréciation des épisodes marquants : la *Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification* en 1999, à

recevoir comme « consensus différencié » et non total, et le refroidissement provoqué par *Dominus Jesus*. Un deuxième mot-clé pour Kasper est celui *d'œcuménisme spirituel* qui pose la priorité de la grâce et de la conversion sur toute activité.

Pas d'œcuménisme non plus sans l'Église anglicane, mais le dialogue récent avec une « communion divisée » confirme pour Kasper l'impossibilité de cette *via media* (Newman).

Des Églises d'Orient enfin, il découvre, « bouleversé », l'histoire, la théologie et la spiritualité, mais aussi le soupçon récurrent d'uniatisme lié à la primauté du pape. La question centrale est alors de savoir comment le ministère de l'évêque de Rome peut cesser d'être pierre d'achoppement (cf. *Ut unum sint*, 1995). Dans ces conflits théologiques et politiques il en appelle à la « voie œcuménique » rouverte par Zizoulias, rappelant la nécessité d'une primauté à tous les niveaux mais aussi d'un niveau intermédiaire entre local et universel : un défi pour l'Église catholique qui sous-estime cette médiation.

Le dialogue interreligieux excède les responsabilités du conseil pour l'unité (à l'exception du judaïsme) mais ne saurait en être séparé, Des relations avec les Juifs dans le sillage de *Nostra Aetate*, Kasper retient, outre l'accueil et les amitiés, les questions sur la mission et les voies de salut, éclairées par la pensée de Rosensweig sur « l'échange des dons ».

Quant aux relations avec les autres religions, elles sont dominées par l'Islam : les craintes qu'il suscite, mais aussi la tentation du relativisme qui élude la question de la vérité (à ne pas confondre avec l'exclusivisme) : « Le vrai problème, ce n'est pas l'islam. Le problème, c'est nous-mêmes. L'Europe doit régénérer ses forces spirituelles et morales. Alors seulement elle pourra faire face sans crainte à l'Islam et aux autres cultures » (p 289).

Parmi les livres écrits par, sur ou avec des évêques, comment situer celui-ci ? Il s'agit moins d'un vrai livre de théologie que du témoignage d'un vrai théologien qui tient à rester vraiment pasteur et père spirituel. Ce qui frappe c'est sa volonté d' « aller au fond des choses » (Bible et histoire) pour « trouver la voie juste » sans irénisme ni polémique. Sa conviction est que les crises excèdent le Concile lui-même, qu'il constitue moins une rupture qu'un renouvellement de la Tradition vivante et implique non une restauration mais des réformes.

Reconstruire les ponts rompus à partir des piliers restants, c'est ainsi que Kasper voit la tâche œcuménique. Dans une autre image il dit avec humour sa place au milieu des conflits : « Je me retrouvais assis entre plusieurs chaises, une place qui – selon l'Évangile – n'est pas la pire ».

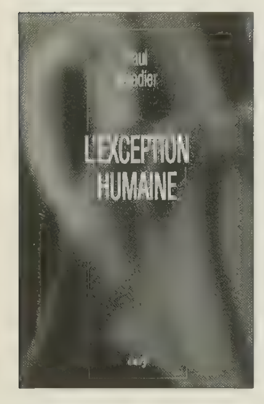
Maud CHARCOSSET

**Nous avons reçu à L&V
et nous vous signalons :**

Mère Teresa, ***Quand l'amour est là, Dieu est là***, DdB – Parole et Silence, 2011, 470 p., 22 €. Recueil d'encouragements, d'instructions et d'admonestations de Mère Teresa à ses sœurs.

Ignace de Loyola, ***Écrits***, DdB, 2011, 1109 p., 39 €. Belle édition critique et scientifique des écrits de Saint Ignace.

Paul VALADIER, ***L'exception humaine***, Cerf, 2011, 153 p., 12 €.



Ce bref essai s'attaque aux diverses théories de plus en plus en vogue qui soulignent la continuité entre l'homme et l'animal au point de faire disparaître ce qui constitue sa spécificité, et propose plusieurs pistes pour fonder ce propre de l'homme.

Le premier mérite de l'ouvrage est de manifester la prégnance dans le discours médiatique et dans les publications scientifiques ou philosophiques de ces théories, sans doute trop vite jugées sans effets et sans influence, dans beaucoup de milieux chrétiens ou humanistes.

L'ouvrage montre aussi qu'il n'y a pas qu'une façon de fonder cette continuité. D'un côté, on insiste sur les possibilités ignorées des espèces animales proches de l'homme, et on s'attaque à la prétention des philosophes qui ignorent toutes les caractéristiques de la sensibilité et de la rationalité des animaux. De l'autre, on reproche une conception figée de l'humanité, qui n'est qu'une espèce en voie d'évolution qui peut prétendre à une condition bien différente de l'état actuel, soit dans le sens d'un affranchissement de l'animalité, soit dans le sens d'une harmonisation plus grande avec elle.

La plupart de ceux qui contestent la thèse de l'exception humaine le font à partir de caricatures de philosophes idéalistes. Il s'agit donc de réhabiliter ces philosophes, à commencer par Descartes lui-même, et de montrer qu'ils ont plus le sens des nuances que leurs nouveaux adversaires.

À partir de là, l'auteur entreprend d'élever le débat au niveau anthropologique pour souligner que l'exception humaine ne repose pas de fait sur le constat d'une différence génétique, après tout minime, mais sur le constat de spécificités d'ordre psychologique, culturel et moral.

Un chapitre théologique insiste non seulement sur le caractère spécifique de la Parole humaine mais encore sur les effets libérateurs de la conception biblique de l'homme face aux idéologies réductrices.

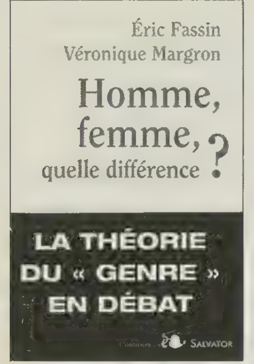
L'ouvrage s'achève par une réflexion sur les enjeux éthiques et écologiques d'une acceptation de la condition vulnérable et mortelle de l'homme.

Jean-Etienne LONG, o.p.

Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

Benoît-Marie SOLABERRIETA, o.s.b., ***Aimé-Georges MARTIMORT. Un promoteur du mouvement liturgique*** *(1943-1962)*. Biographie du chanoine à l'origine du Centre de Pastorale Liturgique, spécialiste de l'assemblée liturgique et auteur du grand manuel de liturgie *L'Église en prière*.

Éric FASSIN et Véronique MARGRON, ***Homme, femme, quelle différence ?*** Salvator, 2011, 120 p., 12,50 €.



Même si la question du genre n'est pas nouvelle, car tout apprentissage d'une langue nous fait jongler avec le féminin et le masculin des mots du dictionnaire, elle est neuve dans la mesure où elle se pose soudain à propos de l'identité de l'homme et de la femme. Le questionnement ne date pas d'aujourd'hui d'ailleurs, mais il fait une entrée tonitruante dans le grand public par le biais des programmes scolaires de SVT qui ont récemment fait couler beaucoup d'encre. Cet ouvrage est donc tout à fait dans l'air du temps, du fait de son propos et sans doute aussi de sa forme, puisqu'il se livre comme une *disputatio*, un débat, entre Éric Fassin, sociologue et Véronique Margron, religieuse dominicaine et professeur de théologie morale.

S'il en est qui d'emblée trouvaient ce débat inutile et vain, le titre seul de l'ouvrage devrait suffire à les inviter à la réflexion ; est-ce en effet si neutre que cela de formuler le titre « *Homme et femme, quelle différence ?* » plutôt que « *Femme, homme, quelle différence ?* » ? Tout le débat se joue là d'une certaine manière, dans lequel il s'agit de questionner le caractère naturel non pas tant de la différentiation sexuelle mais de l'identification sexuelle. Le sexe biologique est-il une donnée première faite pour être dépassée ou bien une donnée qui enferme de façon immuable dans une identité et un rôle ?

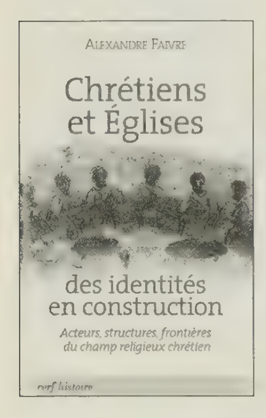
Les propos d'Éric Fassin, comme ceux de Véronique Margron qui se livre à une interprétation stimulante et féconde des deux récits de la création dans la Genèse, nous mènent en eaux profondes ; certes il s'agit de se demander ce qu'est un homme, ce qu'est une femme. Mais le questionnement va plus loin : qui tranche ? Selon quels critères ? C'est la question de la vérité qui est en jeu. Et pas une vérité abstraite dans le ciel des idées et des débats mais une vérité qui touche à la vie quotidienne d'hommes et de femmes aujourd'hui ! Si la différence sexuelle est source créatrice, par exemple, comme l'affirme la vision traditionnelle biblique, comment pourtant ne pas réduire l'altérité à cette seule différence sexuelle ?

Le livre fini, le débat est loin d'être clos ! On regrettera un peu, malgré quelques pages d'échange à la fin de l'ouvrage, ce qui reste du point de vue de la forme un peu trop une juxtaposition de deux points de vue. Il manque le débat, sa chaleur, sa vie, sa fougue et ses passes d'armes… mais est-ce possible de faire autrement dans un livre ? Il aurait fallu être dans la cathédrale de Rouen ce jour-là ! Ce qui est réjouissant, c'est que les deux points de vue, différents sur le fond, dialoguent pourtant, se croisent, se touchent, se fécondent même mutuellement… sans doute grâce à l'intelligence et l'ouverture de cœur des deux intervenants. Les divergences sont nombreuses, les points de contact aussi. Vraiment, c'est loin d'être simple, les questions… de ce genre !

Jean-Luc-Marie FOERSTER, o.p.

Histoire de l'Église

Alexandre FAIVRE, ***Chrétiens et Églises, des identités en construction.*** *Acteurs, structures, frontières du champ religieux chrétien*, Cerf, 2011, coll. Histoire, 571 p., 43 €.



Ce livre regroupe certains des écrits les plus récents, fruit de 40 ans de recherches, du professeur à l'Université de Strasbourg.

Les deux premières parties traitent des « identités en construction » (apparition du nom de « chrétien », prise de conscience d'être une « Église ») et de la différenciation progressive des ministères.

La troisième partie reproduit des articles très spécialisés, analysant des lettres de Clément de Rome, d'Ignace d'Antioche, de Cyprien et autres, ainsi que « la fameuse » Tradition apostolique, et aussi des documents qui étaient moins connus : la Didascalie, La Constitution ecclésiastique des Apôtres, etc. En appendice il y a un historique très circonstancié des fouilles *in Vaticano*.

Une note discrète (p. 192) nous avertit que les origines chrétiennes ont une « histoire bien compliquée [qui] montre au moins que l'on va souvent chercher dans les textes ce que l'on veut bien y trouver ». C'est une évolution diversifiée, relativement lente, se faisant par « glissements » successifs et à des rythmes différents selon les lieux.

Avec l'installation dans la durée, vers la fin du Ier siècle — puisque qu'on ne voit pas revenir le Seigneur —, l'itinérance de l'apôtre fait place à sa sédentarisation et on assiste alors à « la relativisation des idéaux primitifs (tous frères en Jésus-Christ, il n'y a plus ni homme ni femme, au service les uns des autres, ne vous faites pas appeler père…). La durée exige le bel ordre, la cohésion du groupe… [On se réfère] aux modèles d'organisation juifs (modèle lévitique, sacerdoce sacrificiel)… » (p. 52). Il faut quelqu'un à la place de l'Absent, ce sera l'épiscope (mot signifiant à l'origine « visiteur », « l'épiscopè » étant « la visite judiciaire de Dieu ») qui se conçoit comme un père de famille, accueillant la communauté dans sa maison. Sa fonction liturgique requerra une pureté de vie, et donc, plus tard, — mais ce fut matière à débats virulents — la continence (dont la marque sera, à partir du VIe siècle, la tonsure).

Entre 180 et 260 se met en place le monoépiscopat et apparaît la « triade hiérarchique masculine » (évêque, presbytres, diacres). « Il aura fallu attendre le début du IIIe siècle pour voir la transmission apostolique explicitée en termes de pouvoir » (p. 173). L'évêque est alors le grand prêtre qui concentre tous les pouvoirs. « Un processus d'absorption par le culte » et de « bipolarisation » (clercs-laïcs) se développe.

Les circonstances ont conduit « le clergé… né dans le contexte d'expansion numérique des communautés chrétiennes de l'aube du IIIe siècle, à rester une réalité sociologique sans justification théologique d'ensemble, systématique et cohérente » (p. 271). Vis-à-vis des autorités politiques, il fallait s'instituer et désigner les dirigeants. Les Juifs convertis fournissaient un modèle institutionnel. À une

période de « déjudaïsation » (Ier-IIème siècles) succède une période de « rejudaïsation » (IIème-IIIème siècles) avec priorité donnée au culte.

Un long chapitre traite des notions de *clèros* et de *laïkos*. Un chapitre concernant les femmes « tente de réparer l'injustice qui leur a été faite dans l'histoire ». Un autre est consacré au *diakonos*, l'un des mots les plus ambivalents. Paul se dit lui-même diacre au service de l'Évangile. Puis on passera « de la diaconie des épiscopes aux diacres serviteurs des évêques ».

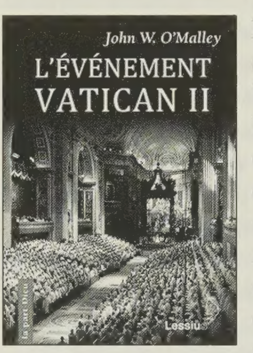
Les deux premières parties se lisent avec aisance, faits concrets et textes de référence à l'appui. La troisième est plus ardue. L'ensemble « montre combien l'identité chrétienne est le fruit de continuelles et patientes constructions, d'évolutions, de discussions, de débats théologiques fondamentaux. Autant d'occasions de balayer des évidences reçues… » (p. 23). N'y cherchons pas tant des modèles originaires à reproduire que l'exemple d'une immense capacité d'innovation dont notre époque pourrait faire preuve à son tour dans les circonstances présentes.

Guy de LONGEAUX

Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

Jean-Philippe REVEL, ***Traité des sacrements*. VII. Le mariage,** Cerf, 2012, 710 p., 57 €. Une somme exhaustive de documentation sur l'histoire de la doctrine du mariage de la Bible et des pères de l'Église jusqu'aux auteurs récents.

John W. O'MALLEY, ***L'événement Vatican II***, Lessius, 2011, 446 p., 34,50 €.



Dans cet ouvrage assez volumineux, John W. O'Malley aborde le concile Vatican II en historien, soucieux de dégager les enjeux des travaux qui durèrent près de six ans, en comptant la période de préparation qui suivit l'annonce du concile. Mais, en fait, le contenu du livre n'honore pas complètement ce que le titre évoque. Si, dans un premier temps, l'auteur s'attarde assez longuement (134 p.) sur les antécédents du concile, il ne dit pratiquement rien de la période qui a suivi, ce qui ne permet pas de situer vraiment l'événement Vatican II pour les lecteurs des générations postérieures au concile.

L'auteur exprime le propos de son livre en trois objectifs : « Premièrement, fournir le fil historique essentiel qui va du moment où le pape Jean XXIII annonça la tenue du Concile, le 25 janvier 1959, jusqu'à sa conclusion, le 8 décembre 1965. Deuxièmement, replacer les thèmes émergeant de ce récit dans leur contexte aux sens large et plus étroit, historique et théologique. Troisièmement, fournir quelques clés qui permettent de saisir ce que le Concile espérait mettre en œuvre » (p. 12)

Le corps du livre (p. 135 à 397) s'applique à présenter les méandres des débats passionnés et des conflits qui marquèrent le travail du concile ; mais dans sa volonté de ne rien omettre tout en résumant, l'auteur aboutit à une énumération assez abstraite.

Dans le chapitre d'introduction et, à nouveau, dans celui de conclusion, il propose une hypothèse de lecture pour une herméneutique en profondeur des actes du concile : être attentif à ce qu'il appelle les « questions sous les questions » (p. 409) qu'il ramène à trois :
« 1. Les circonstances requises pour qu'un changement puisse se produire dans l'Église et les arguments qui peuvent le justifier. 2. La relation, à l'intérieur de l'Église, entre le centre et la périphérie, ou plus concrètement, la façon dont l'autorité est partagée entre la papauté, incluant les dicastères de la curie vaticane, et le reste de l'Église. 3. Le style ou le modèle selon lequel cette autorité devrait être exercée. Ces questions sont une clé pour comprendre Vatican II. En outre, elles sont extrêmement importantes pour quiconque cherche à comprendre les tensions et les conflits qui affectent l'Église catholique d'aujourd'hui. » (p. 20 et p. 409 à 417)

Portant un regard d'ensemble sur les textes produits l'auteur fait ressortir ce que l'on peut appeler un style propre à Vatican II. « Considérés ensemble, le genre littéraire et le vocabulaire nous procurent une lentille qui permet de projeter avec netteté l'image de Vatican II, en identifiant les modèles qui fournissent un horizon d'interprétation aux textes conciliaires » (p. 74).

« Contrairement aux textes des conciles antérieurs, pour ne rien dire du synode romain de 1960, les documents de Vatican II ne se résument pas à une accumulation d'ordonnances. Ils se font implicitement référence. Ils sont cohérents entre eux et se renvoient constamment la balle. Chacun d'eux fait écho, précise, qualifie ou élargit des thèmes, des valeurs et des principes présents dans d'autres documents. C'est ainsi qu'à travers cette intertextualité, un paradigme implicite, mais néanmoins puissant et omniprésent, différent de celui qui prévalait jusque-là, se met en mouvement » (p. 422).

L'attention portée aux trois questions sous-jacentes à tout le travail de Vatican II et la mise en valeur du « style » nouveau, propre au concile, nous semblent les deux apports les plus intéressants de ce livre.

Bernard-Dominique MARLIANGEAS, o.p.

Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

René-Claude BAUD, ***Ce qui remonte de l'ombre, Itinéraire d'un soignant***, Lessius, 2012, 136 p., 19,50 €. Réédition du témoignage très riche de ce jésuite aide-soignant de nuit durant 20 ans et fondateur de l'Albatros, association de formation aux soins palliatifs, qui ramène la question du faire avec le patient à celle d'être avec, dans un chemin d'ajustement.

Olivier du ROY, ***La règle d'or. Histoire d'une maxime morale universelle***, Cerf, 2012, Tome I. *De Confucius à la fin du XIXème siècle*, 901 p., 45 €, tome II. *Le XXème siècle et essai d'interprétation*, 615 p., 35 €. Un ouvrage de référence érudit et profond.

Théologie littéraire

Jean-Pierre JOSSUA, ***La passion de l'infini****. Littérature et théologie, nouvelles recherches*, Cerf, 2011, coll. Théologies, 511 p., 32 €.



Une douzaine d'années après la parution du quatrième volume de *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire,* Jean-Pierre Jossua signe *La Passion de l'infini*, ouvrage qui rassemble vingt-cinq études, déjà publiées ou inédites, sur de nombreux auteurs, romanciers, poètes, épistoliers, critiques littéraires, voire philosophes, les uns croyant au Ciel, les autres pas.

Dans une belle introduction, Jean-Pierre Jossua rappelle qu'il conduit une entreprise de « théologie littéraire », dans un contexte culturel marqué, depuis la fin du XVIIIe siècle en Occident, par une ambition, partagée par beaucoup d'hommes de lettres, spécialement de poètes, de prendre le relais de Dieu et de la religion instituée « afin de gérer le rapport à l'absolu ». Jean-Pierre Jossua perçoit la littérature comme un champ profond d'expérience, voire un lieu d'une quête humaine totale, où chrétiens et non chrétiens peuvent se rencontrer. Elle a donc une grande importance théologique.

Le livre comprend trois parties. La première, consacrée au XIXe siècle, contient cinq études : Leopardi, Kierkegaard, Lacordaire, Baudelaire, le jeune Bremond. La deuxième s'intitule « Notes sur les formes littéraires ». L'auteur réfléchit notamment sur le journal (comme forme littéraire et comme itinéraire de vie), sur les réécritures littéraires de la Bible, sur l'objet des sermons dans les romans des deux derniers siècles. Enfin, la troisième partie, la plus fournie, rassemble quatorze études sur le XXe siècle, remarquables par leur diversité. Au terme de la dernière étude, consacrée au poète Jean-Pierre Lemaire, l'ouvrage s'arrête *en falaise*, sans conclusion.

C'est peut-être une façon discrète d'inviter le lecteur, au terme de cette conversation à trois entre l'auteur du livre, les écrivains (les uns connus du lecteur, les autres découverts à la faveur de cette lecture) et lui-même, à faire le bilan intime de l'expérience qu'il tire, personnellement, de ce livre. On se bornera à ce simple mot, sans chercher à lui donner le lustre d'une épithète.

Il s'agit, en fait, de rencontres et parfois de rendez-vous manqués. On peut avoir la surprise de ne pas du tout se retrouver dans ce que Jean-Pierre Jossua dit d'un auteur qui vit en nous : ainsi, l'étude sur Mauriac romancier nous a laissé dans un vif étonnement. Il y a aussi l'intérêt que suscite la rencontre d'œuvres dans l'ignorance complète desquelles il avait été possible de vivre jusqu'à aujourd'hui, telle celle d'Henri Bosco ou de Silvio d'Arzo, puisqu'il faut confesser des noms. Enfin, la joie d'admirer, à nouveau, mais à la clarté de la lumière amie répandue par Jean-Pierre Jossua, les écrits de Lacordaire et de Jean Grosjean, le bien aimé.

Anne PHILIBERT

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National du Livre

TOME 86 2011/4

13, rue Louis Perrier — FR - 34000 MONTPELLIER — Tél. 04 67 06 45 76 –
Site Web : http://www.revue-etr.org
E-mail abonnements administration@revue-etr.org
Abonnements 2012 : (paiement possible par carte bancaire depuis le site Internet) France : 34 € - Etranger : 38 € - Soutien : 50 €
Tables 1976-1990 : 13 € franco
Prix de ce n° : 13 € franco